Михаэль Кунцлер

ЛИТУРГИЯ ЦЕРКВИ





AMATECA
Manuali di Teologia Cattolica

Direzione scientifica
Guy Bedouelle, † Eugenio Corecco, Libero Gerosa, Michael Kunzler, Christoph Schönborn, Angelo Scola, Antonio Sicari

МИХАЭЛЬ КУНЦЛЕР

ЛИТУРГИЯ ЦЕРКВИ

Книга третья

Москва
«Христианская Россия»

Originalausgabe:
DIE LITURGIE DER KIRCHE

Пер. с немецкого — Е. Верещагин
Научный редактор — Е. Гейнрихс

Центр распространения:

Культурно-просветительский Центр
«Духовная Библиотека»
127434, Москва, Дмитровское шоссе, 5/1 – 130
тел. (095) 977-08-70

Издание осуществлено при поддержке
Общества друзей и меценатов
теологических учебников АМАТЕКА
Падерборн (Германия)

ISBN 5-94270-022-2

ОБЩЕЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О СЕРИИ «АМАТЕКА»

У основания серии «АМАТЕКА» стоит группа богословов разной культурной и лингвистической направленности и ученые в области разных богословских дисциплин, собранные в одной ассоциации. Их цель — осуществить разработку полной серии учебников для преподавания богословия на богословских факультетах, в духовных семинариях, в институтах и на занятиях по богословию среди мирян.

Ассоциация «АМАТЕКА», располагающаяся в Швейцарии, в Лугано, благодаря деятельности своего международного агента, итальянского издательства «ЯКА БУК», взяла на себя ответственность представить одновременно свой проект в разных странах.

«АМАТЕКА», уважая компетентность каждого автора, отвечает на вызов, брошенный сегодняшней ситуации богословского преподавания, которая характеризуется избытком раздробленности. Действительно, кажется невозможным представить цельное органическое объяснение «разумности веры» христианской догмы; объяснение, которое одновременно остается верным и традиции, и актуальным современным поискам; которое способно отличить приобретенное от того, что́ еще остается проблематичным. Педагогическая забота будет присутствовать в этом новом усилии, которое, следует добавить, больше рождается из настоящей увлеченности к обновленному богословскому размышлению, чем из стремления к возможному коммерческому интересу.

Преодолевая разницу в чувствовании и специализации, авторы серии «АМАТЕКА», в качестве общей предпосылки, опираются на творчество Анри де Любака и Ханса Урс фон Бальтазара, следуя систематическому принципу, который руководит всем развитием материи и который может быть выражен следующим образом: Иисус Христос, «ключ, средоточие и цель всей человеческой истории» (*Gaudium et Spes* 10, 2), не только автор Искупления, но также Глава творения. Он есть «Альфа и Омега» (Откр 21, 6) человека, космоса и их истории. Такое христоцентрическое мировоззрение и составляет основу этой серии.

ОБЩИЙ ПЛАН ИЗДАНИЙ СЕРИИ «АМАТЕКА»

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ
Человек в поисках Бога

1. Человек в поисках Бога. Вопрос культурной антропологии	Жюльен Рийс
2. Человек в поисках Бога. Вопрос философов	Норберт Фишер
3. Человек в поисках Бога. Вопрос религии	Горст Беркель

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ
Бог в поисках человека

4. Бог в поисках человека. Откровение, Традиция и Писание	Венделин Кнох
5. Бог в поисках человека. Вера и Богословие	Ричард Шенк

ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ
Тайна Троицы: Отец Творец, Сын Искупитель, Дух Освящающий

6. Тайна Троицы	Франц Курт

ЧЕТВЕРТЫЙ РАЗДЕЛ
Иисус Христос

7. Тайна Иисуса Христа — Кристоф Шёнборн

ПЯТЫЙ РАЗДЕЛ
Церковь

8. Святой Дух, Мария и Церковь — Барбара Галенцслебен
9. Таинства Церкви — Бенедетто Теста
10. Литургия Церкви — Михаэль Кунцлер
11. Пастырство Церкви — Даниель Буржуа
12. Каноническое право Церкви — Эудженио Корекко, Либеро Джероза
13. Назначение Церкви — под руков. Г. Беркель
    т. 1. Основные богословские проблемы
    т. 2. Современный культурный и религиозный контекст
14. История Церкви — Ги Бедуелл

ШЕСТОЙ РАЗДЕЛ
Человеческая личность

15. Человеческая личность. Богословская антропология — Анджело Скола
16. Человеческая личность. Философская антропология — Карлос Вальверде
17. т. 1: Духовная жизнь христианина — Антонио Сикари, Эллеро Бабини
    т. 2: Духовная жизнь христианина по св. Павлу и св. Фоме Аквинскому — Серве Пинкарс

18. Основы христианской нравственности	Альберт Шапель Грациано Боргоново
19. Добродетели	Романус Чесарио
20. Нравственное действие христианина	под руков. Л. Мелина
21. Социальное учение Церкви	Теодор Герр

СЕДЬМОЙ РАЗДЕЛ

Бог и человек во Славе

22. Пришествие Господа во Славе	Кандидо Позо

ИЗДАНИЯ УЧЕБНИКОВ «АМАТЕКА»

На итальянском языке	Editoriale Jaca Book, Milano, Italia
На французском языке	Editions Saint-Paul, Luxembourg
На польском языке	Pallottinum, Poznan, Polonia
На русском языке	Fondazione Russia Cristiana, Seriate (Bg.), Italia
На испанском языке	Edicer Editorial, Valencia, Spagna
На немецком языке	Bonifatius, Paderborn, Germania

5.1

ОСВЯЩЕНИЕ ВРЕМЕНИ

Всему, что имеет тварную природу, в том числе и времени, подобает быть вовлеченным в обо́живающее общение с Богом. Общение же это совершается в часы молитвы.

Бог Сам приглашает к нему весь мир: во Святом Духе изрекается превечное Слово. Выступая от лица всего творения и сознавая свое призвание к царственному священству*, община братьев и сестер Его Сына откликается на любовь Божию, видимую в деяниях искупления. О них-то анамнетически и вспоминает община, когда она за весь мир совершает служение предстательства. В своем служении христиане, выступая в роли священников, а следовательно, посредников, и все творение вовлекают в Божественное спасение.

Собрания христиан на совместные утренние и вечерние молитвы восходят к истокам христианской веры. Что касается ветхозавет-

---

* В предыдущих книгах понятие разъяснялось, но в силу его важности еще раз скажем, что поскольку все крещеные христиане — это «цари и священники Богу и Отцу Своему» (Откр 1:6) и «род избранный, царственное священство» (1 Петр 2:9), в богословии говорят о *царственном*, или *общем*, священстве всех верных. Каждый верующий осуществляет свое участие в деле Христа согласно собственному призванию. Общее священство верных существенно отличается от священства *служебного*, или *иерархического*, т.е. священства епископов и священников; последнее преподается через особое таинство. Служебное священство трудится на пользу общего. В служебном священстве выделяются три степени (епископство, пресвитерство и диаконство), но в священстве Христовом участвуют только епископы и пресвитеры (т.е. две первых степени священства), тогда как диаконы (находясь на степени служения) посвящаются, чтобы помогать им (т.е. они не получают служебного священства). Отсюда, строго говоря, *священником* (*sacerdos*) может быть назван лишь епископ или пресвитер (но не диакон). Пресвитер — это сотрудник епископа и зависит от него в осуществлении своего служения. — *Прим. перев.*

ного народа Завета, то ежедневные молитвенные собрания «засвидетельствованы уже с эпохи Моисеева законодательства. Тогда их понимали как обновление искупительной воли Божией изо дня в день. Чтобы Ягве не перестал ниспосылать свободу и искупление, вечером приносилась жертва, причем по сути с намерением умилостивления. Утренняя служба была проявлением неисчерпаемой любви к Завету с Ягве»[1].

5.1.1 Основания богословия молитвы

В понятие молитвы входит открытость Бога по отношению к человеку, отчего последний обретает возможность отклика. Молитва — это в первую очередь, а также целиком и полностью дело Бога-Отца посредством Христа во Святом Духе: «Поскольку не ведаем, о чем нам подобает молиться, Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим 8:26). И далее: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор 12:3).

Хваления и прошения — не чисто человеческое дело, не только исполнение долга благодарности от лица твари и не «уговаривание» Бога молящимся, а — действительно *opus Dei*[*], т.е. искупительное, животворящее взаимообщение Бога и человека. Молитва — казалось бы, дело вполне человеческое — тем не менее сначала нисходит с неба и лишь затем от человека возвращается к Богу, совершив при этом то, для чего она Им послана (ср. Ис 55:10 и сл.).

Молитва христианина — это «данная по Завету взаимосвязь во Христе Бога и человека. Она есть деяние Божие и деяние человеческое. Молитва исходит от Св. Духа и от нас самих»[2]. Молитва — это «благословение»: «Благословение, как основная установка христианской молитвы, ведет к встрече Бога и человека. Через взаимную обращенность в благословении сочетаются дар Божий и его принятие человеком. Молитвой благословения человек откликается на дары Божии. Благословение идет от Бога, а сердце человека в ответ превозносит Того, Кто Сам есть источник всех благословений»[3].

---

[1] G. Winkler: *Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und des Westens.* In: ALw 16 (1974) 53–102. 101.

[*] Букв.: «дело Божие». — *Прим. перев.*

[2] *Катехизис Католической Церкви* (М., 1996), № 2564.

[3] *Катехизис* № 2626

Вот почему восхваление Бога — это благороднейшая молитва, содержащая в себе и другие молитвенные формы: Бог Сам, возжелав жизненной полноты созданного Им человека, даровал ему возможность молитвы. Одно это показывает, что молящийся благословен Богом и пребывает с Ним в жизнетворном общении. В восхвалении человек исповедует Бога Богом, «ибо Он есть Сущий», но не отвлеченно-философски, а в смысле имени Ягве — как Всемилостивого[4]. Жизнь людей сводится к почитанию Бога[5]; и чтобы они пришли к такой жизни, Он и послал в мир Сына Своего и Своего Духа. Они как бы стали Его «руками», вносящими искупление в сей тварный мир[6]. Бог-Сын и Бог-Св. Дух приняли человека в обо́живающее служение Богу, так что «неуклонное пребывание в служении Богу — это слава человека»[7].

Посему благодарение, вершиной которого стала Евхаристия[*], наиболее характерно для молитвы Церкви: Церковь, совершая Евхаристию, никогда не отступает от жизнетворного служения Богу. Христово мистическое Тело, Церковь благодарит Своего Возглавителя, ибо Он искупил ее — а с ней и все творение — от греха и смерти и привел к Отцу, дабы Ему воздавалась честь, а в ней и состоит жизнь творения[8].

Восхваление выражает себя в поклонении. Поклонение — таково «первейшее побуждение человека, сознающего себя творением своего Создателя. В поклонении человек прославляет величие создавшего нас Господа и всемогущество Искупителя, освобождающего нас от лукавого. В поклонении дух человека повергается ниц пред "Царем славы" (Пс 23/24: 9–10) и благочестиво смолкает пред "превеликим Богом" (Августин, Пс 62:16). Поклонение трисвятому и больше всего на свете любимому Богу исполняет нас смирения и придает уверенность, что прошения будут услышаны»[9].

---

[4] Ср.: *Катехизис* № 2639.

[5] Ср.: Irenäus v. Lyon, *Adv. haer.* IV, 20, 7 – SChr. 100, 648.

[6] Ср.: Irenäus v. Lyon, *Adv. haer.* IV, 20, 1 – SChr. 100, 626.

[7] Ср.: Irenäus v. Lyon, *Adv. haer.* IV, 20, 1 – SChr. 100, 540.

[*] Остается напомнить, что греч. слово εὐχαριστία (от εὐ-χάριστος «благорасположенный» = «благодарный») в прямом смысле означает *благодарность, благодарение*. — *Прим. перев.*

[8] Ср.: *Катехизис* № 2637.

[9] Ср.: *Катехизис* № 2628.

Просительная молитва, «главной установкой» которой является мольба о прощении[10], уже сама по себе есть возвращение к Богу, — ведь к Нему человек обращается в своей нужде[11], а причина всех бед кроется в отделении человека от Жизнодавца Бога. Излагая прошения, человек фактически говорит о своих нуждах; будучи ограниченным и во всем недостаточным существом, он предстает перед беспредельным и бесконечным Богом и молит Его помочь в беде, просит о включении в безграничную жизненную полноту Бога. Участие в Божественной жизни — это и есть «царство Божие»: в нем царит Тот, от Которого исходит жизнь и Который ведет к обо́жению Свое творение.

«Согласно учению Иисуса Христа», средоточием христианской просительной молитвы являются «устремленность к Царству Божию и поиски этого Царства». Церковь, в подобной устремленности возносящая свои прошения, — а к ее молитве подключается отдельный человек, — бывает со-трудницей в домостроительстве искупления наряду с Богом-Сыном и Св. Духом, так как они приходят в сей мир, чтобы как раз возвести его в Божественную жизненную полноту, которая и есть Царство Божие[12].

Образ этого Царства в его эсхатологическом завершении непредставим с точки зрения земного опыта и воображения. Молящемуся остается только с доверием внимать Богу в надежде, что все завершится к полному благу и что его нужда — также закончится. Посему прошения христианина о грядущем искуплении — это скорее «воздыхания сердечные» чад Божиих, просто обнаруживающих себя перед Богом, а не просьбы по конкретным поводам. К тому же человек не ведает, о чем ему достодолжно просить Бога, так что когда мы воздыхаем, Св. Дух вступается в наше бессилие (ср. Рим 8:22–26)[13].

Если это так, то просительная молитва есть «анафора», самопожертвование молящегося, по подобию Христовой жертвы, т.е. вознесение своего человеческого мира, своих привязанностей и всей своей жизни в Божественную жизненную полноту, единственно в которой все получает свое завершение. Посему в просительную молитву всегда входят прошения за других, за весь мир, так что молящийся становится подражателем и последователем Христа, Который также

---

[10] Ср.: *Катехизис* № 2631.
[11] Ср.: *Катехизис* № 2629.
[12] Ср.: *Катехизис* № 2632.
[13] Ср.: *Катехизис* № 2630.

возносил прошения[14]. Восприняв посредством Христа дар Св. Духа, от Отца и Сына исходящего, во Св. Духе Церковь и обращается с молитвой к Богу-Отцу[15].

Таким образом, поскольку от Самого́ Триипостасного Бога получена такая возможность, «любое событие и всякая нужда могут становиться жертвой благодарения, равно как они могут быть также целью просительной молитвы. Послания ап. Павла нередко начинаются с благодарения и заканчиваются им, причем всякий раз упоминается имя Иисуса Христа. "За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе" (1 Фес 5:18). "Будьте постоянны в молитве, бодрствуя в ней с благодарением" (Кол 4:2)»[16]. «Приобщаясь к спасительной любви Бога, мы сознаем, что всякая нужда может быть предметом прошения. Христос, все и вся взявший на Себя ради их искупления, прославляется в прошениях, приносимых Богу-Отцу во имя Сына. Обнадеженные этим, апостолы Иаков и Павел побуждают нас молиться непрестанно»[17].

Непрестанная молитва, по Симеону Солунскому*, для христиан любого сословия есть условие получения искупительных даров и восприятия благодати. «Вот каково дело молитвы: иметь в себе Христа; носить Его в сердце и помышлении; помнить о Нем непрестанно, размышлять о Нем; пламенеть и, подобно серафимам, устремляться к Нему; видеть Его всегда, как видят херувимы; дать Ему в сердце покой, как дают престолы**».

Иисусова молитва «Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя» — это эпиклезис, объемлющий все виды молитвы: прошение и покло-

[14] Ср.: *Катехизис* № 2634–2636.

[15] Ср.: *Катехизис* № 2627.

[16] *Катехизис* № 2638.

[17] *Катехизис* № 2633. Относительно принципа «Quod non assumptum, non sanatum» («Что не воспринято, то не исцелено») у Иринея Лионского (*Adv. haer.* V, 14, 1) и его влияния ср.: F. Gahbauer: *«O admirabile commercium». Relecture zweier Antiphoneninterpretationen.* In: ALw 27 (1985) 70–90.

* Симеон Солунский († 1429) — один из наиболее авторитетных духовных писателей своей эпохи. Составил *«Диалог против всех ересей и о единой вере»*, который состоит из краткой части, посвященной учению о Пресв. Троице и христологии, и из более пространной, в которой рассматривается служение Литургии и Таинств. — *Прим. перев.*

** Св. Симеон имеет в виду *престолы* — один из чинов в ангельской иерархии. — *Прим. перев.*

нение, исповедание веры, но также и дар Св. Духа, сообщение Божественных даров, очищение сердца и изгнание демонов. Молитва, воздание Богу подобающей чести, не есть действие, совершаемое по обязанности; молитва — это общение с нетварной благодатью, посредством которой молящийся приготовляет в себе пространство для восприятия Божественной жизненной полноты. Вовлекая человека в служение ангелов пред престолом Божиим, молитва представляет собой со-служение Небесной Литургии, возможное даже для обитателей земли[18].

5.1.2 Основополагающие установки «Общего введения в Литургию Часов»*

«Общее введение в Литургию Часов»** устанавливает внешнюю форму богослужения и предоставляет богословскую основу для подобающего внутреннего совершения. Бугнини (*Bugnini*) расценивает «Общее введение» как «одно из наиболее замечательных произведе-

[18] Ср.: *Dialogos* 293, 296 – PG 155, 545 D – 548 A, 537 D – 540 A, 544 D – 545 A; Resp. ad q 79 – PG 155, 937 B – C.

* *Литургия Часов* (*Liturgia Horarum*), иначе *Officium Divinum* (букв. «Божественная служба»), по-немецки *Stundengebet* (букв. «Моление Часов»), в отличие от Евхаристической Литургии (*Liturgia Eucharistica*), — общее название всей совокупности богослужений суточного круга. Если имеется в виду богослужебное чинопоследование, то, в согласии с принятой практикой, наименования *Час* и *Часы* пишутся с прописной буквы. Если имеется в виду обычное время суток, то употребляется строчная буква. *Канонические Часы* (*canonicae horae*) — периоды дня, в которые совершается молитва, как они изложены в Бревиарии, а также богослужебные последования для этих периодов. *Бревиарий* (соответствует *Часослову* Византийской традиции) — богослужебная книга, содержащая чинопоследования служб суточного круга, за исключением Мессы; содержит псалмы, гимны, молитвы, антифоны, чтения из Евангелия и Апостола, которые читаются и поются за последования Литургии Часов. В Римо-Католической Церкви имеется семь канонических *Часов* (horae liturgicae): *Утреня* и *Хвалы утренние* (Laudes Matutinae), которые принимаются за единый Час; *Первый Час* (Prima); *Третий Час* (Tertia); *Шестой Час* (Sexta); *Девятый Час* (Nona); *Вечерня* (Vesperae) и *Повечерие* (Completorium). Вся структура ежедневного моления, однако, подверглась значительному упрощению в Бревиарии 1971 г. Бревиарий для мирян на русском языке вышел под названием «Литургия Часов» (Милан, 1995). — *Прим. перев.*

** Имеется в виду документ, названный ниже в сн. 20. — *Прим. перев.*

ний послесоборной литургической литературы»[19]. Первая глава «Введения» посвящена изложению богословской основы[20].

В ней подхвачен мотив Небесной Литургии и приведена выписка из Конституции «О священной литургии» II Ватиканского собора: «Первосвященник Нового и Вечного Завета, Иисус Христос, восприняв человеческое естество, внес в наше земное изгнанничество тот гимн, что вечно воспевается в небесных обителях» (AES 3, SC*83**).

Отношение к SC 83 выражено в документе и еще раз: «Молитва к Богу должна совершаться в сочетании со Христом, Господом всех людей и единственным Посредником, через Которого мы только и имеем доступ к Богу. Он собирает вокруг Себя все человеческое сообщество, так что молитва Христова по внутренней необходимости сопряжена с молитвой всего человечества. Ибо во Христе, и только в Нем Одном, все Богопочитание человечества достигает своей искупительной силы и своего высшего смысла»[21].

К сказанному, однако, едва ли подходит заголовок «Церковь продолжает молитву Христову»[22], поскольку иначе может возникнуть ложное впечатление, что Церковь якобы способна действовать независимо от своего Возглавителя, деяния Которого она продолжает, тогда как Он будто бы их прекратил.

Основные богословские тезисы концентрируются вокруг двух аспектов. Во-первых: Литургия Часов*, как восхваляющая и просительная молитва Церкви, совершается со Христом и обращена ко

---

[19] Ср.: Haunerland, *Schwerpunkte* 123; Bugnini, *Liturgiereform* 543.

[20] AES 1–33 под заголовком: «Значение Литургии Часов в жизни Церкви».

* Конституция «О Священной литургии» называется по первым своим словам «Sacrosanctum Consilium» и соответственно сокращенно записывается как аббревиатура SC — *Прим. перев.*

** Здесь и далее при цитировании документов II Ватиканского собора пользуемся кн.: Документы II Ватиканского собора. 2-е издание, полностью пересмотренное. М., 1998. — *Прим. перев.*

[21] AES 6; Ср.: SC 83: «Он присоединяет к Себе все общество людей, делая их участниками совместного воспевания этой Божественной песни хвалы. Он продолжает священническое служение через ту Церковь Свою, которая непрерывно прославляет Господа и ходатайствует о спасении всего мира не только в совершении Евхаристии, но и другими средствами, особенно в Литургии Часов».

[22] AES 6; заголовок: *Orationem Christi Ecciesia continuat.*

* Полезно напомнить, что по-гречески λειτουργία — это «богослужение» вообще (т.е. любое чинопоследование, в том числе без освящения Свв. Даров), но в Византии имела место и специализация понятия: Λειτουργία — это только «Божественная Литургия», т.е. «служение Евхаристии» (у католиков: *Месса*,

Христу. Во-вторых: «По древнему христианскому преданию, Литургия Часов освящает все течение дня и ночи; в этом-то и состоит ее особенность по сравнению с другими литургическими действиями»[23].

Литургия Часов — это служение, и потому оно представляет собой диалогическое событие. Бог говорит к Своему народу; народ отвечает Ему в песнопениях и молитвах (SC 33). Следовательно, диалог между Богом и человеком представляет собой «существенную структуру» моления Часов[24].

Обращение Божие наиболее отчетливо представлено в псалмах, и поэтому проводится различие между молением псалмов, с одной стороны, и прошениями и молитвами, которые созданы в Церкви, с другой (AES 105). «Таким образом, молитва не должна всегда быть обращением к Богу. Произнося псалмы, молящийся размышляет и вслушивается, и это произнесение и пение лишь потом вызывает у него отклик»[25]. Соответственно Гаунерланд (*Haunerland*) поступает логично, когда он настаивает на именовании именно «Литургия Часов», поскольку в нем наиболее ясно выражен диалогический принцип[26].

Как моление со Христом и ко Христу, Литургия Часов представляет собой молитву Церкви, т.е. Его мистического Тела, а члены этого Тела, поверх различий между ними (поскольку рукоположены не все), именно все имеют свою часть во священстве Христа (что находит себе выражение в том числе в Литургии Часов) (ср. SC 7). Одно лишь царское священство всего народа Божия претворяет моление в священническое деяние, обращенное к Богу-Отцу во Св. Духе через Бога-Сына, посредствующего искупление. Надо быть последовательным: оглашаемые пока еще не могут быть совершителями Литургии Часов[27].

Вопреки приметам ложного уклона в сторону клерикальной сословной молитвы, как они содержатся даже в Конституции «О бого-

---

совершение обряда, за которым освящаются Свв. Дары. Соответственно словосочетание *Литургия Часов* отражает западную традицию интерпретации термина. — *Прим. перев.*

[23] AES 2 и 10; ср.: Haunerland, *Schwerpunkte* 123.

[24] AES 33: «Essentialis structura huius Liturgiae... colloquium inter Deum et hominem» («Существенная структура этой Литургии... (есть) беседа между Богом и человеком»).

[25] Ср.: Haunerland, *Schwerpunkte* 125, с отсылкой к: AES 104.

[26] Ср.: Haunerland, *Schwerpunkte* 125 и сл.

[27] Ср.: Haunerland, *Schwerpunkte* 128, AES 7.

служении»[28], в «Общем введении» мирян приглашают «исполнять служение Церкви и совершать хотя бы часть моления Часов»[29]. Особое упоминание о клириках и членах монашеских орденов, которым специально поручено совершать Литургию Часов, обосновывается экклезиологически: конечно, Литургия Часов — это дело всей Церкви, а Церковь и назначает особых лиц, «чтобы поручение всего сообщества исполнялось хотя бы ими, причем непременно и постоянно, и чтобы таким образом молитва Христова продолжалась в Церкви неукоснительно» (AES 28).

Отличительной особенностью Литургии Часов является освящение времени: «По древнему христианскому преданию, она освящает все течение дня и ночи; в этом состоит ее отличие от других литургических действий»[30]. Освящение катабатически покоится на анамнетическом осовременивании искупительных событий и анабатически восполняется в молитве Церкви через Христа и ко Христу, ибо, «будучи молением на протяжении дня, молитва Церкви также характеризуется тем и предназначается к тому, чтобы постигать прожитое время, с его особыми приметами, как время искупления и вовлекать его в свидетельство веры»[31].

Поскольку диалог между Богом и человеком достигает своей вершины в совершении Евхаристии, имеется внутренняя связь между Литургией Часов и Евхаристией. Литургия Часов подводит к совершению Евхаристии и даже образует необходимую предпосылку для ее плодотворного со-служения; Месса и Литургия Часов в равной степени представляют собой «восхваление и благодарение, воспоминание об искупительных тайнах, прошение и созерцание грядущей небесной славы», но в Литургии Часов эти действия «распределены по периодам дня»[32].

---

[28] Ср.: SC 84. Здесь сначала называются «священники или другие лица, назначенные для этой цели», а затем и «верные Христу, молящиеся по установленной форме вместе со священником», в том числе совершающие Литургию Часов.

[29] AES 27. Миряне «должны знать, что посредством общественного богослужения и своими молитвами они становятся близки всем людям и могут существенно содействовать искуплению всего мира».

[30] AES 10. В первой фразе раздела AES 11 дается продолжение: «Quoniam ergo sanctificatio diei totiusque operositatis humanae...» («Ибо ведь Литургия есть освящение дня и всякого человеческого дела...»).

[31] Harnoncourt, *Theologische Grundlagen* 10.

[32] Ср.: AES 12.

По этой причине с последованиями каждого Часа соотносятся разные аспекты искупительной истории: Хвалы утренние (= *Laudes**) соотносятся с воспоминанием о воскресении Христовом; Вечерня (*Vesperae*) — это память об искупительном самопожертвовании Иисуса за Тайной вечерей и на кресте; за малыми Часами** воспоминаются различные события страстей Христовых или проповеди Евангелия всем народам[33]. Именно в аспекте освящения дня, «истина Часов» (*veritas horarum*), о которой раньше подчас забывали, и соответствующее реальному периоду дня совершение отдельных Часов — это намного больше, чем вопрос дисциплины.

5.1.3 Высокое богословие молитвы и тяжкая молитвенная неустроенность

Изложенное выше высокое богословствование о молитве, к сожалению, не разрешает проблем тяжкой молитвенной неустроенности множества людей нашего времени. Хойслинг (*Häußling*) усматривает это примечательное противоречие в идее, которая содержится в Конституции «О священной литургии» (SC 83) и повторяется в «Общем введении в Литургию Часов», а именно: в идее о превечном гимне,

* *Laudes* — традиционная утренняя молитва Римо-Католической Церкви, представляющая собой одну из самых древних составных частей Богослужения. До реформы Бревиария Папой Пием X утреннее чинопоследование имело шесть или семь псалмов (что и поныне сохраняется в монастырском богослужении), в том числе всегда псалмы 148–150, в которых часто встречается слово *laudate* («Хвалите»), чем и объясняется имя службы. В Бревиарии 1971 г. утреннее богослужение названо *Laudes Matutinae* («Хвалы утренние») и имеет следующий состав: псалом *Venite* («Приидите», пс 94/95, «invitatorium», букв. «пригласительный») с антифоном, который несколько раз вклинивается в текст; затем гимн; псалом; песнь из Ветхого Завета; еще псалом (каждый псалом, за исключением гимна, имеет собственный антифон); краткое библейское чтение; краткий респонсорий (*responsorium breve*: серия стихов и припевов, взятых из Свщ. Писания), изменяющийся в зависимости от праздника или времени года; гимн *Benedictus*; прошения; молитва Господня («Отче наш»); коллекта дня (*collecta*, или *oratio*: краткая форма сообразной данному дню молитвы, состоящей из инвокации [призывания Господа], петиции [изложения прошения] и глорификации [прославления Божия]); благословение; отпуст. — *Прим. перев.*

** В бревиарии «Литургия Часов» (Милан, 1995, сс. 46–49) совокупность Часов Третьего, Шестого и Девятого названа *Дневным Часом*. — *Прим. перев.*

[33] Ср.: AES 38, 39, 7S.

который Вочеловечившийся принес с небесных высот, чтобы воспевать его с собранным вокруг Себя человечеством.

Эта идея, выраженная в SC 83, встречается не только в энциклике «Mediator Dei» Папы Пия XII[34], — она глубоко укоренена в богословской традиции.

Так, по Геранже (*Guéranger*)[*], «Литургия имеет катабатически-спиритуальное нисхождение»; по его учению, однако, Св. Дух препоручил Литургию Церкви[35]. Св. Дух влагает в уста Церкви «ее устремления, прошения и хваления; Он дает ей молитвенный восторг, и Он же возбуждает в ней томление по молитве. Отсюда Церковь вот уже на протяжении восемнадцати веков не затворяет своих уст ни днем, ни ночью: ее глас звучит приятно, а слова́ непременно доходят до сердца Жениха»[36]. Но и Геранже заимствует мотив нис-хождения Небесной Литургии из традиции. Мотив этот содержится уже в декрете «Divinam psalmodiam» Папы Урбана VIII, которым было промульгировано новое типографское издание (*Editio typica*) послетридентского[**] Бревиария (= Часослова)[***]; он присутствует также у предста-

[34] A. A. Häußling: *Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?* In: Th. Maas-Ewerd (Hg.): Lebt unser Gottesdienst? 228; относительно «Mediator Dei» ср.: AAS 39 (1947) 573.

[*] Проспер Геранже (*Guéranger*; 1805–1875) — французский монах-бенедиктинец, ультрамонтан, стремившийся к изгнанию из литургической практики местных епархиальных чинопоследований с заменой их римскими обрядами. Призывал к активному участию верующего народа за богослужениями и дал толчок возникновению Литургического движения. — *Прим. перев.*

[35] Ср.: Häußling, цит. раб. 230.

[36] P. Guéranger: *Das Kirchenjahr* I, Mainz 1874, 1 и сл.

[**] Имеется в виду *Тридентский Собор* — XIX Вселенский Собор, заседавший в 1545–1563 гг. (с перерывами) в г. Тренто (лат. *Tridentum*). Собор идейно обосновал Католическую Реформу (Контр-Реформацию). На нем были приняты многочисленные документы литургического характера и была предпринята попытка реформировать Литургию. На соборе было также утверждено понимание Мессы как повторения крестной Жертвы Иисуса Христа и принято т.н. Тридентское исповедание веры — текст церковной присяги. На соборе были также приняты догматы о первородном грехе и о чистилище. — *Прим. перев.*

[***]*Бревиарий* (от *breviarium*; букв. *краткое собрание*) — литургическая книга Римо-Католической Церкви, содержащая псалмы, гимны, молитвы, чтения из Свщ. Писания и т.д., прочитываемые и выпеваемые за богослужениями. Бревиарий состоит из последования Литургии Часов, или канонических Часов; ранее чинопоследования распределялись по другим литургическим книгам (Псалтырь, Гимнологий, Лекционар[ий] и т.д.). Начиная с XI в. все они путем сокращений были объединены в одну книгу. *Breviarum Romanum*, принятый

вителей *École Française*; в конечном счете он коренится в богословии свв. Отцов[37].

Хойслинг, однако, считает, что мотив нис-хождения Небесной Литургии (как его развивает Геранже, а также Папа Пий XII и как он содержится даже в документах II Ватиканского собора) из богословски углубленной ментальной модели превратился в «церковно-клерикальную идеологию», а эта последняя выдвигает претензию на исключительную роль Церкви (что ранее не столь акцентировалось) и соответственно призывает к «уходу Церкви из сего мира в пока все еще сохранную святыню Литургии»[38].

Если принесенный Христом с Собой и воспеваемый вместе с Ним превечный гимн адресуется Богу-Отцу, то возможна ли вообще в таком случае молитва к самому́ Христу? Геранже и его последователи не обратили внимания на восходящую к самым древним пластам традиции биполярность христианского моления, которое обращено как к Богу-Отцу при посредстве Христа, так и к самому́ Христу, «ради чистоты и исключительности познанной через Него превечной истины».

Геранже и другие проводят различие между «литургической» молитвой Церкви, обращенной к Богу-Отцу, и «частной» молитвой отдельного христианина к Господу Иисусу Христу. Правда, в SC 84 содержится коррекция этой традиции, и здесь говорится о молитве как о гласе Невесты, обращенном к Жениху, но данное суждение, со-

---

Церковью, был по решению Тридентского собора опубликован Папой Пием V в 1568 г. В 1971 г., по решению II Ватиканского собора, Папа Павел VI опубликовал новый Бревиарий. Он содержит совокупность чтений, распределенных по периодам дня. В Римо-Католической Церкви священники и прочие духовные лица обязаны ежедневно прочитывать молитвенные часы Бревиария. Приходское духовенство имеет поручение так организовать богослужения, чтобы хотя бы некоторые из Часов исполнялись в храме и с участием мирян. Если по старому Бревиарию Утреня и Вечерня совершались накануне дня праздника или памяти святого, то теперь рекомендовано совершать их в положенное время дня. Монастырский Бревиарий отличается от приходского. Современные бревиарии обычно разделены на четыре тома, по количеству времен литургического года. По-русски Бревиарий обычно называют *Часословом*. Поскольку состав, содержание, а также структура «западного» *Бревиария* и «восточного» *Часослова* не совпадают, в переводе предпочитаем удерживать латинское наименование. — *Прим. перев.*

[37] Ср.: Häußling, цит. раб. 230. См. по этому вопросу наши суждения в 1.3.1 о Небесной Литургии.

[38] Ср.: Häußling, цит. раб. 230.

гласно Хойслингу, представляет собой «вкрапление, вызванное замешательством»[39].

Совершение «высокого, превечного гимна», адресованного Богу-Отцу, как он считает, остается «малокровным», отошедшим от земной действительности с ее нуждами и горестями; этой действительности «более открыт» вочеловечившийся Брат и Человеколюбец, к Которому народ и обращается в интимных формах набожности и в практиках благочестия. За ними-то, однако, как раз и не признаются качества «литургической молитвы».

Со-воспевание вместе со Христом превечного гимна Богу-Отцу становится, таким образом, культовым действом, обязательным для исполнения; соответственно у того, кому поручено совершать Литургию Часов, возникает, — и некоторые его даже оправдывают, — ощущение радикального разрыва между «литургическим» совершением Часов (как исполнением долга) и «частной» молитвой (как выражением личного отношения к Богу).

Так, Пашер (*Pascher*) полагал, что молитва по Бревиарию, до культурных вершин которой народ не дорос, сама по себе недостаточна, чтобы «поддерживать дух христианина на высоте Божественной жизни». По его мнению, эта молитва отнюдь не покрывает все запросы и обстоятельства духовной жизни и, будучи единственной молитвенной формой, на практике ведет к недопустимому обеднению молитвословия[40].

Вторая проблема, по Хойслингу, органично связана с «щекотливым вопросом», а именно: «кто конкретно имеет право произносить сей возвышенный гимн “от имени Церкви” и какое, следовательно, удостоверение своей аутентичности должны предъявлять молящиеся со Христом».

В документах II Ватиканского собора в первую очередь названы полномочия клира и монашествующих; для них, стало быть, «резервировано особое поручение, закрепленное в церковном праве». «Похоже, что крещение еще не дает возможности всем христианам совершать исполнение гимна, со-действуя со Христом; для этого, на-

---

[39] Ср.: Häußling, цит. раб. 231–233.

[40] Ср.: J. Pascher: *Sinngerechtes Brevierbeten.* München 1962, 67 и сл. Более дифференцирована точка зрения Колшейна (*Kohlschein*); ср.: F. Kohlschein: *Die Tagzeitenliturgie als Gebetsauftrag des einzelnen.* In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet 525–542, 528 и сл.: Die Qualität des Persönlichen.

ряду с крещением и сверх крещения, нужны еще особые полномочия, закрепленные если не сакраментально, то хотя бы канонически. Христианин, пребывающий в атеистической среде, ... придет к непреложному выводу: подобная Литургия разрешена только совершенным, но не христианам, живущим в нынешние времена — смутные и тем не менее попущенные Всемогущим Богом... Соответственно о совершении Литургии Часов большинство христиан и не помышляет»[41].

И все же как раз ныне, когда Литургия Часов перестала быть общественным богослужением, «миряне» (стало быть, лица крещеные и прошедшие конфирмацию, но не получившие церковно-правового поручения, т.е. лица из народа Божия, λαὸς Θεοῦ) участвуют в ней чаще, чем когда бы то ни было.

Неустроенность и растерянность, однако, распространились не только на Литургию Часов, но и на молитву как таковую[42], и ситуацию нельзя объяснить одним лишь идеологическим недопониманием в SC 83 природы превечного гимна, Христом принесенного с неба.

Не исключено, что понимание Геранже и его сторонников сузилось до мысли, что гимн якобы адресован одному Богу-Отцу. Между тем в SC 83 об этом нет ни слова, равно как и в энциклике «Mediator Dei» Папы Пия XII[43]. Там, действительно, говорится о гимне, превечно звучащем в небесных жилищах. Гимн этот, как центральное событие Небесной (лучше сказать: внутритринитарной) Литургии, есть не что иное, как в преизбыточествующей любви вновь и вновь говоримое чарующее «да» одного Лица Пресв. Троицы по отношению к бытию и красоте двух других Лиц, и это «да» представляет собой совершенное утверждение взаимного бытия.

Вот именно *такой* гимн Христос и принес на землю. В нем звучит — катабатически опережающее! — Божественное «да» по отношению к бытию как всего мира, так и отдельного человека. Собрав во-

---

[41] Häußling: *Ist die Reform der Stundenliturgie beendet?* 233 и сл.

[42] Ср.: F. J. Steinmetz: *Not und neue Erfahrung des Gebetes.* In: Beten mit der Kirche, 9–17.

[43] AAS 39 (1947) 573: «Dei Verbum, humanam naturam assumens, terrestri huic exsilio hymnum illum invexit, qui in supernis sedibus per omne aevum canitur. Universam hominum communitatem ipse sibi coagmentat, eamdemque in divino hoc concinendo laudis carmine secum consociat» («Слово Божие, восприяв человеческую природу, принесло в земное изгнание этот гимн, во всякий век воспеваемый у горнего престола. Вовлекая в эту божественную хвалебную песнь все человечество, Слово Божие соединяет его с Собою и приобщает его к Себе»).

круг себя людей и приобщив к небесному гимну, Христос научил и их повторять «да» Пресв. Троицы, адресуемое бытию. Он призывает их включиться в хор, в человеческое одобрение Божественного, всегда праздничного «согласия на бытие мира»[44]. В конце концов Он приглашает не к чему другому, как к участию в «приглашающем единстве» жизненной полноты триединого Бога[45].

Быть может, на фоне массовой тяжкой молитвенной неустроенности кому-то и изложенная выше отсылка к превечному гимну небесной Литургии покажется чересчур высоким богословием молитвы, не дающим прямого ответа на вызовы нашего смутного времени.

Но человек, как бы далеко он ни отошел от Бога, не ищет ничего иного, как лишь соучастливого, безоговорочного «да» по отношению к собственному бытию. Дать его может только триединый Бог, единственно в Котором и содержится «да», Христом в качестве превечного гимна принесенное на землю (2 Кор 1:19 и сл.*)!

Молитвенной неустроенности, захватившей и Литургию Часов, не поможешь одними лишь новыми структурами, моделями и реформами. Помочь может попытка, стоя́щая за всеми дальнейшими инновациями Литургии Часов, равно как и всей молитвенной жизни, а именно: попытка достоверного изложения опыта этого «да» Божия по отношению к человеку и миру, этого «да» — бесконечного, говоримого в торжестве и захватывающего тело и душу.

5.1.4 Последствия для терминологии

До литургической реформы употребляли термин: *молитва по Бревиарию*, и при этом имелись в виду *horae canonicae* («канонические Часы»), вычитываемые специально обязанными к тому людьми[46]. Наименование *молитва по Бревиарию*, на основании действительного опыта, было настолько точным, что сам Эйзенгофер (*Eisenhofer*) дал

---

[44] Намек на: J. Pieper: *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes.* München 2. Aufl. 1964.

[45] Намек на: J. Moltmann: *Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes.* In: Concilium 21 (1985) 35–41.

* «Ибо Сын Божий Иисус Христос [...] не был “да” и “нет”, но в Нем было “да”, — ибо все обетования Божии в Нем “да” и в Нем “аминь” — в славу Божию». — *Прим. перев.*

[46] Ср.: CIC/1917 cc. 135, 610 § 1, 3, 1475.

своему историческому исследованию Литургии Часов название «*Молитва по Бревиарию*».

Термин этот, однако, отражает лишь определенную ступень развития, а именно: приватное произнесение приватной «краткой формы» от былого общественного богослужения. Подобная практика продержалась вплоть до литургической реформы.

В словоупотреблении св. Бенедикта Нурсийского встречаются выражения «Opus Dei» и «Opus Divinum», но наиболее представлено сочетание «Officium Divinum»[47].

Как в самой Конституции «О богослужении», так и в «Общем введении» используется наименование «Officium (Divinum)», и нет сомнения, что за Литургией Часов признается качество именно Литургии. Наименованием «Liturgia horarum» «это последование (*officium*) квалифицировано как Литургия. Тем самым Литургия Часов представляет собой, как и все другие литургические действия, "осуществление священнического служения Иисуса Христа"» (SC 7).

По примеру Конституции «О священной литургии», односторонняя анабатически-латревтическая позиция, которая еще встречается, должна быть дополнена катабатически-сотерическими воззрениями, имеющими первостепенное значение. «Литургия представляет собой диалогическое событие», и, стало быть, такова же и Литургия Часов[48].

Наименование «Officium» можно понять двояко. С одной стороны, Литургия Часов охарактеризована как «служебная» деятельность (*Officium*) лиц, которые к ней обязаны, и если они ее не исполняют, то согрешают со всеми вытекающими последствиями. Кроме того, в понятии «Officium» присутствует и мысль, что *Officium* совершен лишь тогда, когда совершено молитвословие всех без исключения текстов, предусмотренных рубриками соответствующего литургического дня, — иначе долг не исполнен[49].

---

[47] Ср.: Eisenhofer II, 481 и сл.

[48] Haunerland, *Schwerpunkte* 124.

[49] Ср.: H. Jone: *Katholische Moraltheologie. Unter besonderer Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes.* Paderborn 16. Aufl. 1953, 128 и сл. Согласно автору, не исключается возможность при двоекратном молении Шестого Часа без прегрешения опустить Девятый Час, «поскольку обязанность молиться по Бревиарию больше распространяется на количество, чем на качество, а количество... более или менее одинаково». Кто не исполняет своей обязанности совершать молитву по Бревиарию, тот, согласно can 1475 CIC/1917, теряет прибытки из своего бенефиция. Ср. там же 131.

По основаниям, изложенным для «Литургии Часов», обобщающее наименование «богослужение Слова» (*Wortgottesdienst*), прилагаемое к прочим не-сакраментальным и не-сакраментным богослужениям*, следует предпочесть терминам: «духовное упражнение» (*Andacht*), «благочестивое упражнение» (*pia exercitia*), «медитация» и прочим, имплицирующим исключительно человеческие действия. В термине «Богослужение Слова» («liturgia verbi») выражается, наряду с человеческой, катабатически-сотерическая линия, поскольку под «Словом» понимается не одно лишь произносимое человеком молитвенное слово, но и *Слово Божие*, которое община, выслушивая Свщ. Писание, вбирает в себя и на которое она, в хвалах и прошениях, ответствует посредством молитвенного слова человека.

Литература

Deutsche Bischofskonferenz (Hg.): *Beten mit der Kirche. Hilfen zum neuen Stundengebet.* Hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Regensburg 1978.

B. Fischer: *Dienst des Lobes — Dienst der Fürbitte. Zur Spiritualität des Stundengebetes.* Köln 1977 (Kölner Beiträge 23).

Ph. Harnoncourt: *Theologische Grundlagen des Stundengebetes.* In: HID 41 (1987) 2–11.

W. Haunerland: *Theologische Schwerpunkte der «Allgemeinen Einführung in das Stundengebet».* In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe (FS Brinkhoff). Freiburg – Basel – Wien 1989, 123–139.

A. H. M. Scheer: *«Tota Ecciesia orans». Anmerkungen zum Subjekt der Stundenliturgie.* In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet, 70–97.

J. A. Jungmann: *Christliches Beten in Wandel und Bestand. Neu herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von K. Richter.* Freiburg – Basel – Wien 1991.

* Под *сакраменталиями* (*sacramentalia*) понимаются «священнодейственные обряды», т.е. «священные знаки, посредством которых, по некоему подобию Таинств (*sacramenta*), обозначаются и по ходатайству Церкви обретаются последствия по преимуществу духовные. Через них люди получают расположение к принятию первостепенного действия Таинств, а различные жизненные обстоятельства — освящаются» (SC 60). — *Прим. перев.*

5.2

ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ЛИТУРГИИ ЧАСОВ

5.2.1 Еврейское наследие и первоначальное развитие моления

Строго установленные времена для молитвы — это наследие Израиля. Так, уже молитву «Шма Израэль»* («Слушай, Израиль») следовало произносить каждое утро и каждый вечер (Втор 6:7; 11:19). Наряду с этим, имелись еще три других периода для молитвы, распределенные согласно течению дня (Дан 6:11,14).

После Вавилонского пленения, наряду с Иерусалимским храмовым богослужением, на местах возникло богослужение синагогальное, сопряженное с храмовым культом. Действительно, синагогальные службы отправлялись именно в те часы дня, когда в храме приносилась ежедневная жертва, и это правило особенно относилось к ежевечерней жертве. Благочестивые иудеи, находившиеся вне Иерусалима, собирались в этот час на синагогальное богослужение или же, по крайней мере, молились частным образом. Таким образом, утренняя и вечерняя молитвы были «опорами» моления Часов, которое в течение дня вообще охватывало пять периодов молитвы.

Если событие Пятидесятницы, совершившееся утром (Деян 2:15), отождествить с регулярным молитвенным временем апостолов; если вспомнить, что видение молящегося ап. Петра имело место в полдень (Деян 10:9); если исцеление «хромого от чрева матери», когда апп. Петр и Иоанн входили в храм на ежедневную молитву (Деян 3:1), посчитать

---

* *Шма*, или *Шема* (от евр. שמע «Слушай»), — краткое исповедание веры, принятое в иудаизме. Названо по первому слову трех фрагментов из Свщ. Писания, из которых она состоит (Втор 6:4–9,11, 13–21; Числ 15:37–41). *Шма* произносится верующими евреями ежедневно утром и вечером. — *Прим. перев.*

примерно временем нашей «ноны»*, то три молитвенных периода дня могут у нас соответствовать по времени богослужениям Третьего, Шестого и Девятого Часов[1].

Когда Иерусалимский храм был разрушен, вся богослужебная жизнь сконцентрировалась в синагоге. За вечерним богослужением главными элементами стали хвалы и просительная молитва, тогда как за утренним богослужением совершалось также благовестие слова и катехизация.

Соответственно, христианская Литургия Часов приняла уже наличное наследство, продолжило его или же изменило по своим запросам.

Красной линией через христианское утреннее богослужение проходит похвала (*Laudes matutinae* = «Хвалы утренние»), которая «в первую очередь обеспечивается регулярным повторением Хвалебных псалмов (148–150)»; что же до вечернего богослужения, то оно дает «повод для религиозного ритуала» и имеет направленность на жертву: читается псалом 140/141:2 («Да направится молитва моя, как фимиам, пред лице Твое, воздеяние рук моих — как жертва вечерняя»), и к нему присоединяется еще второй жертвенный момент (в смысле жертвы хваления), поскольку совершается чин возжигания светильников (*луцернарий*).

По мнению ученых, на христианские светильные гимны и молитвы, возможно, повлиял еврейский ритуал возжигания свечей при домашней встрече субботы (когда произносились благословения). За христианскими службами вечера — но также и за утренними службами — световая символика была перенесена на Христа, Которого именуют восходящим солнцем праведности или же «невечерним» (немеркнущим) светом.

«Наряду с указанным закреплением молитвенных собраний за опорными моментами дня, из иудаизма в христианство перешла

* Т.е. «Девятым Часом» (по нынешнему времени — тремя часами пополудни). *Нона* — последний Час из числа Малых Часов Бревиария. Впрочем, по современной практике Нона или присовокупляется непосредственно к главной Мессе, или без перерыва служится совместно с другими Малыми Часами, от которых ее структура ни в чем не отличается. — *Прим. перев.*

[1] Ср.: Martimort 173–176: *La prière juive au temps du Christ.*

также практика троекратного моления днем». Так, в «Дидахе»*, источнике начала II в., приведена молитва «Отче наш» и затем сказано: «И так молитесь трижды в день!» Молитва Господня заступает здесь на место еврейской молитвы Восемнадцати благословений**»[2].

Тем не менее Герхардс, ссылаясь на Тафта, полагает, что «зависимость христианской традиции от еврейских молитвенных обычаев все-таки не столь велика, как зачастую полагают. Конечно, христиане продолжают еврейские обычаи, но все же их молитва по содержанию решающим образом преобразована в свете искупительного деяния Христова»[3]. На конкретное оформление Литургии Часов, по его мнению, в не меньшей мере повлиял ап. Павел, призвавший «непрестанно молиться» (1 Фес 5:17).

Тертуллиан*** († после 220 г.) рекомендует подходить к последованиям Третьего, Шестого и Девятого Часов как к периодам частной молитвы, в ходе которых воспоминаются искупительные события апостольской истории, а именно: Третий Час — это время схождения Св. Духа на апостолов (Деян 2:15), Шестой — виде́ние ап. Петра (Деян 10:9–16), Девятый — исцеление хромого от рождения (Деян 3:1)[4].

---

* «Дидахе» (Διδαχή, букв.: *учение, наставление*; полное название: «Учение Господне от двенадцати апостолов») — краткое ранне-христианское наставление в вопросах морали и церковной практики. В источнике 16 небольших глав: в глл. 1–6 описаны «два пути», «путь жизни» и «путь смерти»; глл. 7–15 содержат наставления относительно крещения, поста, молений, епископов и диаконов; в гл. 16 содержится пророчество об Антихристе и о Втором пришествии Христове. Источник весьма интересен для исследования ранне-христианского богослужения. Автор, время и место создания книги неизвестны. — *Прим. перев.*

** *Восемнадцать благословений* (на иврите *Шемоне-эзре*, букв.: *восемнадцать*), или *Тефила* (букв.: *молитва*), или *Амида* (букв.: *стояние*) — группа молитв (ныне их общим числом 19), составленных по преимуществу из библейских речений, которая читается за синагогальной службой трижды в будний день. Содержание молитв восходит по большей части к дохристианскому времени; дополнительная бенедикция была включена около I в. н.э., чтобы исключить иудео-христиан из числа произносящих *Шемоне-эзре*. — *Прим. перев.*

[2] Ср.: A. Gerhards: *«Benedicam Dominum in omni tempore». Geschichtlicher Überblick zum Stundengebet.* In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet 3–33. 6–8.

[3] A. Gerhards: *Das Stundengebet in Ost und West. Neue Erkenntnisse der vergleichenden Liturgiewissenschaft.* In: LJ 38 (1988) 1M–172. U, S

*** Тертуллиан (ок. 160 – ок. 225) — знаменитый богослов, служивший пресвитером в Карфагене (Северная Африка). — *Прим. перев.*

[4] *De oratione* 25 – CSEL 20, 197 и сл.

Кроме того, Тертуллиан считает естественной обязанностью христиан молиться в начале дня и в начале ночи[5], равно как само́й ночью[6].

Ипполит[*] упоминает о целом ряде периодов дня для молитвы, которые лишь частично совпадают с последованиями позднейшей Литургии Часов. «Если попытаться за различными сведениями увидеть единую систему, то в их основе лежит следующий обычай: частная молитва совершается при поднятии с постели, в Третий, Шестой и Девятый Часы, на сон грядущий, в полночь и когда запоют петухи. Общие собрания имели место по утрам, когда преподавалось наставление, и вечером ради агапы».

При этом молитвенные периоды Третьего, Шестого и Девятого Часов были согласованы с хронологией страстей Христовых, как она дана в Евангелии от Марка; они, «возможно, представляют собой свидетельство о весьма раннем римском молитвенном цикле»[7]. Эта хронология складывается из событий: распятия (*Третий Час*), солнечного затмения (*Шестой Час*), кончины Христа и удара копьем (*Девятый Час*)[8].

Пашер (*Pascher*), напротив, кодифицировал христианское предание, как оно сложилось к началу III-го века и для которого был характерен следующий порядок молитв: утренняя молитва — Третий Час — Шестой Час — Девятый Час — вечерняя молитва — ночная молитва[9].

Особую ценность имели собрания утром и вечером. Главной отличительной чертой утреннего богослужения была катехизация: «Ты услышишь нечто для тебя новое, и тебе будет польза, которую ты получишь от Св. Духа через того человека, который тебя наставляет... И там также скажут, что тебе надлежит делать дома. Посему да старается каждый побывать в церкви, в том месте, где преизобилует Св. Дух. Если же в какой-то день не будет наставления и все остаются дома, то пусть каждый возьмет в руки Свщ. Писание и почитает из него, сколько захочет и посчитает для себя полезным»[10].

---

[5] *De oratione* 25 – CSEL 20, 198.

[6] *Ad uxorem* 11, 5 – CSEL 70, 118.

[*] Ипполит Римский (ок. 170 – ок. 236) — церковный писатель и Учитель Церкви. — *Прим. перев.*

[7] Gerhards, *Benedicam* 9.

[8] Ср.: *TradAp.* 41, ed. Geerlings 300–302.

[9] Pascher, *Stundengebet* 23.

[10] *TradAp.* 41, ed. Geerlings 300–301.

Для вечернего собрания ради агапы характерны благодарения и возжигание светильников. При наступлении темноты диакон[11] вносит лампаду, а епископ начинает похваление света как символа непреходящего света Христова, но в начальном диалоге он не произносит «Sursum corda»*, поскольку эти слова закреплены только за служением Евхаристии[12].

Герхардс возводит светильничное благодарение к синагогальной вечерней *берахе***, а не к субботнему благословению свечей в кругу семьи: «Молящийся христианин (по контрасту с меркнущим светом дня и наступлением темноты) воспринимает, что Воскресший из мертвых пребывает с ним вечно, что Он — непреходящий свет. Позднейшие вечерние светильничные ритуалы христиан, скорее всего, не могут быть непосредственно выведены из еврейского ритуала возжигания свечей в навечерие субботы. Представляется, что здесь сыграли свою роль языческие влияния»[13].

5.2.2 «Соборная»*** и «монашеская» Литургия Часов

В последующие времена в Литургии Часов возникает дуализм «соборного» и «монашеского» типов.

«Соборный тип» — Литургия Часов общины, собранной вокруг епископа и священства, — сложился на протяжении IV в. прежде всего

---

[11] Согласно тезису Планка (*Plank*), диакон перенял функции хозяйки дома в еврейском вечернем ритуале накануне Субботы, который, как известно, состоит в возжигании субботних свечей и содержит светильничный ритуал. На место домашней общины уже в иудаизме могли заступить ученики, сплотившиеся вокруг своего учителя (*равви*) и занявшие место семьи. Ср.: Gerhards, *Benedicam* 30, прим. 33.

* Русск. — «Вознесем сердца»; слав. эквивалент — «Горе имеим сердца». — *Прим. перев.*

[12] Ср.: *TradAp.* 25, ed. Geerlings 275–277.

** *Бераха* (на иврите ברכה) — характерная еврейская молитва, которая имеет форму благодарения или благословения Бога. Наставления о *берахе* приведены в трактате «Беракот» («Благословения») Талмуда. Образцы *берахи* содержатся в Ветхом Завете; см.: Быт 24:27, Иов 1:21, Пс 28/29:6. Высказывается предположение, что христианская *Евхаристия* (букв.: *благодарение*) представляет собой адаптацию формы евр. *берахи*. — *Прим. перев.*

[13] Gerhards, *Benedicam* 11.

*** На протяжении настоящей подглавки под *«собором»* понимается многоклировый христианский храм (не обязательно епископская кафедра). — *Прим. перев.*

в городских общинах Востока; его характерная черта состоит в том, что собрания регулярно проходили утром и вечером, а иногда дополнялись и бдениями.

Для «монашеского типа» характерен идеал непрерывной молитвы. В центре моления стоит сплошное чтение псалмов (*currente psalterio*) (т.е. выбор псалмов не продиктован периодом дня), а кроме того «в монашески окрашенной Литургии Часов вообще отсутствует любое церемониальное действие. В отличие от нее утреннему и вечернему ритуалу мирских храмов была свойственна основная установка, чтобы псалмы были специально подобраны на утро и на вечер и чтобы церемония соответствовала им по смыслу»[14].

«Соборный тип» состоит из псалмов, гимнов и ритуальных действий. Повсеместно вечернее светильничное благодарение играет значительную роль. Изучив большое число различных и, к тому же, противоречащих друг другу источников, Герхардс считает характерными для «соборного типа» следующие элементы:

за утренним богослужением — утренние псалмы и библейские песни (*Cantica*), в том числе псалом 62/63, далее «Слава в вышних Богу» (*Gloria in excelsis*), прошения, благословение и отпуст;

на вечернем — светильничный обряд и гимн, вечерняя псалмодия, в том числе псалом 140/141 (с совершением каждения), возможное выпевание дальнейших гимнов и антифонов, прошения, благословение и отпуст.

При этом воскресное Всенощное бдение (*vigil*) имеет следующую структуру: три антифона с молитвами, прошения, совершение каждения, чтение Евангелия, благословение и отпуст[15].

Соборную Литургию Часов в Иерусалиме, на которой уже заметно влияние монастырской духовности, описывает знаменитая паломница Эгерия*[16]. До того, как воспоет петух, монахи, девы и миряне

---

[14] G. Winkler: *Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und des Westens.* In: ALw 16 (1974) 53–102. 53 и сл.

[15] Ср.: Gerhards, *Benedicam* 14.

* *Эгерия* (*Egeria*, или *Этерия* [*Etheria*]) — испанская аббатисса (или монахиня), в конце IV в. совершившая паломничество в Египет, на Святую Землю, в Эдессу, Малую Азию и Константинополь. Эгерия оставила записки, имеющие большое историческое значение (они сохранились в единственной рукописи XI в.). В записках много внимания уделено богослужебным обрядам в Иерусалиме и его окрýге. — *Прим. перев.*

[16] Egeria, *Peregrinatio* — Égérie, *Journal de Voyage. Introduction, texte et traduction par P. Maraval.* Paris 1982 (SChr 296).

отправляются в храм Гроба Господня, чтобы совершить раннее бдение. Вплоть до восхода солнца поются гимны вперемежку с псалмами, а также антифоны; каждый гимн завершается молитвой (*oratio*), по чину произносимой клириками, которые, стало быть, также присутствуют за бдением.

С появлением дневного света начинается пение «утренних гимнов» (*matutini hymni*). Приходит епископ, произносит прошения, перечисляя при этом имена, благословляет сначала оглашаемых, а затем после молитвы — и верных[17].

Около десятого Часа в Иерусалиме совершался *Luzernarium*. Народ собирался в храме Воскресения (Ἀνάστασις), и от негасимого огня пещеры Гроба возжигали так много факелов и свечей, что «fit lumen infinitum» («бывал свет бесконечный»). После этого поются «psalmi lucernares, sed et antiphonae diutius» («псалмы светильничные, а также протяженные антифоны»). В присутствии епископа и сопровождающего его духовенства поются «hymni et antiphonae» («гимны и антифоны»). Диакон провозглашает литанию с возгласами «Господи, помилуй», а за ней совершается орация епископа. Затем следуют молитвы главопреклонения над оглашаемыми и верными, после чего епископ благословляет общину и в ее сопровождении направляется к реликвии Креста[18].

Воскресное бдение включает в себя обряд каждения и провозглашение воскресного* Евангелия, совершаемое епископом[19]. Наряду с соответствующей подборкой псалмов, «так что их содержание подходило к мотиву прочих текстов соответствующего дня», в Иерусалимскую Литургию Часов, как ее описала Эгерия, входили следующие элементы:

«1. Клир, монашествующие и народ (вместе с оглашаемыми) совместно совершают утреннее богослужение (*cum luce, matutini*) и вечернее богослужение (*licinicon, lucernare*).

2. Общинной молитвой монахов (= *aputacticae*) являются Третий Час (в великопостное время), Шестой Час и Час Девятый (на протяжении всего года). Паломники и народ принимают в ней участие по желанию.

---

[17] Egeria, *Peregrinatio* 24, 1, 2–4 — SChr 296, 234–237.

[18] Там же 24, 4–7 — SChr 296, 238–241.

* Т.е. евангельского фрагмента, читаемого под воскресный день, в котором повествуется о событиях воскресения Христова. — *Прим. перев.*

[19] Ср. там же 24, 10 — SChr 296, 244 и сл.

3. Точно так же обязанностью монахов и клириков является *"maturius vigilare"*, т.е. молиться ночью до того, как воспоют петухи. Также и в этом ночном богослужении (*officium nocturnum*) часть народа принимает добровольное участие.

4. Содержание богослужений состоит из чтения и пения псалмов с антифонами, орации, респонсорных псалмов (*psalmi responsorii*), гимнов, чтений из Ветхого и Нового Завета. Чтение Евангелия, и в первую очередь чтение воскресных евангелий под воскресный день, — это по большей части прерогатива епископа, который обычно приходит под конец служения Часов и преподает благословение.

5. Здесь в особой мере становится видна окраска Часов: подбор псалмов, антифонов, молитв, чтение и пение гимнов по мотиву праздников. Все это, вероятно, и бросилось в глаза паломнице, поскольку отличалось от ее западных обычаев.

Во время первосвятительства Кирилла в Иерусалиме поначалу из практики монашествующих в общественное богослужение было перенято полное литургическое освящение целого дня, которым руководит епископ и клир и к которому подключается весь народ»[20].

«Монашеский тип» моления Часов коренится в особой духовности монашества, которая устремлена к идеалу непрерывной молитвы. Так, св. Пахомий считает монашеским долгом непрерывное возношение молитв, причем неважно, где монах находится и чем занят. Наряду с этим, положены совместные Часы Молитвенного правила утром, вечером и ночью, для которых предусмотрено определенное количество читаемого и выпеваемого. Так, в Житии св. Пахомия сказано о полученном им от Ангела предписании, чтобы за каждым Часом вычитывались двенадцать псалмов.

Согласно Гольтцену (*Goltzen*), «подход к богослужению как к выполнению обязательной нормы» был чреват «важными последствиями для всего дальнейшего развития Литургии Часов»[21].

В среде египетского монашества Фиваиды* и в монашеской традиции Каппадокии сложились оба первоначальных типа монашеского

---

[20] Goltzen 140 и сл. Ср. также: Winkler 58 и сл.

[21] Ср.: Goltzen 136.

* *Фиваида* — верхняя часть долины Нила (называемая по столице — *Фивы*), которая начиная с III в. стала колыбелью христианского монашества. Согласно сообщению Иеронима Стридонского, первым монахом региона был Павел Фивейский (ок. 230–341). Монахи, первоначально бывшие отшельниками, впоследствии были организованы в общины, в том числе усилиями св. Антония Великого и св. Пахомия Великого. — *Прим. перев.*

моления Часов: «Египетские монахи собирались лишь утром и вечером для совместного вычитывания двенадцати псалмов, к которым присоединялись два чтения из Свщ. Писания. А городское монашество Каппадокии, напротив, переняло исполнение избранных псалмов утром и вечером из соборного богослужения, а кроме того, во II–IV вв. и для всех христиан утвердилась рекомендация — всего лишь совет — совершать Литургию Часов, а именно: Третьего, Шестого, Девятого Часа, Повечерия (*completorium*) и Полунощницы. Эти Часы образовали устойчивую составную часть монашеской практики. При этом полуночное богослужение общин монахов-василиан по структуре восходит к обычаям Египта. *Psalmodia currens**, принятая в Египте утром и вечером, здесь по времени сместилась на ночное богослужение. Сиро-палестинское монашеское богослужение занимает посредствующее место между отшельническим типом Юга и городскими формами Севера»[22].

Последования Часов греческого монашества сложились под воздействием правил св. Василия Великого († 379). Также и их идеалом является непрерывная молитва: «Поскольку благодарение на всякое время заповедано даже в Писании (Еф 5:20) и так как оно, совершенно определенно, для нашей жизни необходимо как по природе, так и по разуму, установленные в братствах времена молений не должны пропускаться»[23]. При этом упоминаются: Утренняя молитва (ὄρθρος, *Утреня*), Третий, Шестой и Девятый Часы, еще Час на завершение дня, еще один Час на начало ночи, равно как еще Час при наступлении полуночи и молитвенное время перед тем, как воссияет утренняя заря[24].

Гольтцен считает, что в последнем случае речь идет о еще одном Часе, который отделился от ночного. «Следует задаться вопросом, не выделились ли изначально Полунощница и Молитва перед утренней зарей из полного Всенощного бдения, ибо его невозможно было проводить регулярно, так что оно заместилось символическим совершением ночных Часов»[25].

---

* Букв. «непрерывное псалмопение». — *Прим. перев.*

[22] Winkler 57.

[23] Ср.: *Basiliusregel* 37, hrsg. v. H. U. v. Balthasar. In: ders. (Hg.): Die großen Ordensregeln. Einsiedeln 3. Aufl. 1974, 97.

[24] Ср. там же с. 98 и сл.

[25] Goltzen 137.

Иоанн Кассиан[26] (умер в Марселе ок. 435 г., будучи настоятелем обители) до 390 г. жил в одном из монастырей в Вифлееме; после этого он примерно семь лет провел у египетских монахов в Скитской пустыне. Между 417-м и 425-м гг. Иоанн Кассиан описал свой опыт в труде «De institutis coenobiorum» («Об общежительствах»)[27], которым он намеревался реформировать галликанское монашество. По его описанию, египетские монахи не знали ни Третьего Часа, ни Шестого, ни Девятого, и они сочетали свои молитвы с трудом. Утреня не выделялась как самостоятельный молитвенный Час.

«Средоточием молитвенных Часов являются двенадцать псалмов, которые *currente psalterio*, т.е. непрерывно, прочитываются одним из монахов. Между псалмами включаются периоды тихой молитвы, совершаемой с воздетыми руками, — молитва прерывается простиранием ниц и завершается *collecta** предстоятеля. Двенадцатый псалм, из числа хвалебных, заканчивается возгласом “Слава Отцу...” (*Gloria Patri*). За псалмопением начинается богослужение Слова с двумя чтениями...» Тогда уже применялись образцы монашеской Литургии Часов: псалмы не подбирались тематически, а вычитывались сплошь; между ними не включались и антифоны; «устойчивые формы молитвы — это не столько самоцель, сколько рамки личной молитвы», которую монах совершает непрерывно, в том числе за работой[28].

«В то же время Кассиан сообщает, что египетские монахи “также поднимались в определенные времена до возглашения петухов и по совершении канонического молитвенного Часа продолжали ноч-

---

[26] Шницлер (Schnitzler, *Stundengebet* 77) называет его «предтечей Венедикта и отцом монашества и — прежде всего в качестве отца западного благочестия — мостом между Церковью на Востоке и Церковью на Западе, узловым пунктом линий, которые произошли от Антония Великого, от наследия Оригена, от Антония и от Льва».

[27] Точное название: «De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis» («Об общежительствах и о восьми средствах против основных пороков»), ed. J. C. Guy, SChr 109. Paris 1965.

* *Коллекта*, или *орация*, — краткая форма молитвы, которая (с разнообразными вариациями в деталях) состоит из: *инвокации* (призывания Божия), *петиции* (изложения прошения) и *прославления* (имени Божия или похваления Бога). Характерный элемент Римско-католического богослужения. — *Прим. перев.*

[28] Gerhards, *Benedicam* 16.

ное бдение вплоть до рассеивания темноты, так что наступающий рассвет заставал их в горении духа” (*Institutes** III, 5)»[29].

В Палестине имелась практика совершения Часов днем; Кассиан сообщает, что как раз в его бытность в Вифлееме ввели Утреню, чтобы достигнуть, по слову псалма (118:164), седмерицы. «Эта Утреня конкурировала с молитвой времени возглашения петухов. Но Кассиан подчеркивает, что старый порядок исполнения псалмов это нововведение не затронуло. В конце бдений, которые обычно совершались между пением петуха и появлением утренней зари, следовало вычитать псалмы 148–150, а далее за последованием нового Часа — псалмы 50, 62, 89. Также и за Третьим, Шестым и Девятым Часом исполнялись по три псалма с молитвами-орациями»[30].

Богослужебное последование, известное как Повечерие (*completorium*), появилось из следующей практики: по субботам и воскресеньям после вечерни предлагалась особая трапеза, после чего совершалось и особое моление (только в эти дни — перед отходом ко сну). Это моление поначалу не имело названия. «Вторая *matutina* (= Первый Час) и молитва перед отходом ко сну (= в дальнейшем Повечерие *[completorium]*) возникли иначе, чем предыдущие Часы, а именно из обстоятельств монашеской общинной жизни, тогда как для старших Часов наличествует библейское обоснование. Этот порядок, теперь приспособленный к монашеской жизни, потребовалось обобщить и закрепить для западного монашества, что и произошло в Правилах св. Венедикта»[31].

На Западе именно Венедикт Нурсийский** († 547) «первым записал для основанного им монастыря порядок совершения моления

* *Institutes* («Установления») — правила монашеской жизни, собранные св. Иоанном Кассианом Римлянином (ок. 360–435) на Востоке и опубликованные им на Западе. Они стали основой для многих западных монашеских дисциплинарных уставов, в том числе и для знаменитого Устава св. Венедикта Нурсийского. — *Прим. перев.*

[29] Pascher, *Stundengebet* 35

[30] Pascher, *Stundengebet* 36.

[31] Goltzen 143 и сл.

** Венедикт (*Бенедикт*) Нурсийский (ок. 480–547) — основатель монашеской жизни на Западе. Введенный им Устав (для основанного им же монастыря на горе Кассино) был затем воспринят почти во всех западных обителях. — *Прим. перев.*

Часов»[32]. Этот порядок не был совершенно новым, он продолжал практику Римской Церкви[33]. «В старую схему уже до него были введены Первый Час и комплета. Вечерня — относится к Часам дня. Соответственно молением Литургии Часов дня были: Первый, Третий, Шестой, Девятый Час и Вечерня (*vesperae*). Молениями ночи были: Повечерие (= *completorium*), Полунощница (= *nocturnum*) и «Хвалитны» (= *laudes*). [...]

В первый раз Венедикт сообщает о том, что псалмы были распределены на все седмичное богослужение. Тем не менее Венедикт не изгоняет свободу полностью и не настаивает непременно на своем распределении, но все же при условии, что на протяжении седмицы вся Псалтырь будет прочитана полностью»[34]. «Как основной минимум для чтения можно рассматривать: "*Psalter per hebdomadam, scriptura per annum*"*»[35].

Распределение, в котором учитывается равновесие между отдельными Часами, согласно Гольтцену, свидетельствует о «умеренности» как об основной добродетели Венедикта в молитве, равно как и во взглядах на труд монахов. Так, относительно Вечерни предписывается, чтобы она совершалась во второй половине дня, пока еще не требуется освещения светильниками. Комплета завершает течение дня в монастыре[36].

«Когда ок. 580 г. лангбарды разрушили монастырь Монтекассино**, монахи спаслись бегством и нашли убежище в Риме. Папа Геласий II отвел им помещения при Латеране, и там вскоре процвели

[32] Pascher. *Stundengebet* 44. При этом Венедикт в 18 главе своего дисциплинарного Устава предоставляет поразительную свободу: «Прежде всего нам следует держаться следующего: если тому или другому это распределение псалмов не подходит, пусть он его изменит так, как ему покажется лучше. Но он в любом случае должен следить за тем, чтобы каждую неделю вся Псалтырь с ее 150 псалмами была прочитана до конца и чтобы в воскресенье за ночным богослужением ее начинали снова». См.: H. U. v. Balthasar (hg.): *Die großen Ordensregeln. Einsiedeln* 3. Aufl. 1974, 214 и сл.

[33] Ср.: Bäumer 170–172.

[34] Pascher, *Stundengebet* 45.

* «Псалтырь — за седмицу, Свщ. Писание — за год». — *Прим. перев.*

[35] Goltzen 154.

[36] Ср.: Goltzen 155–157.

** Имеется в виду монастырь бенедиктинцев. *Бенедиктинцы* — члены первого в Западной Европе монашеского ордена, основанного в 530 г. Венедиктом (Бенедиктом) Нурсийским. Устав ордена включает три обета — постоянное проживание в монастыре, послушание и воздержание. — *Прим. перев.*

несколько их монастырей. В следующих столетиях и при других главных церквах Рима также возникли бенедиктинские монастыри, и бенедиктинцы взяли на себя совершение Литургии Часов в базиликах. Венедикт, вероятно, и раньше создавал свой Устав под влиянием римских обычаев. Теперь же этот Устав возвратился в Рим в бенедиктинской форме, и из Рима началось его победное шествие по всей Западной Церкви»[37].

В период переселения народов пала античная городская культура, а монастыри приобрели огромное значение. Многие епископы, вышедшие из монастырей, ввели в своих церквах порядок служения Литургии Часов по Уставу св. Венедикта. Когда монахи-бенедиктинцы в качестве миссионеров добрались до Северной Европы и Британии, они принесли с собой и римскую Литургию Часов. Согласно Герхардсу, Папа Григорий VII, «вероятно, ввел ее на Иверийском полуострове, так что в Средние века практически повсеместно употреблялось римское богослужение, а большинство локальных традиций были вытеснены»[38].

Но тем не менее внеримские традиции нельзя упускать из вида. Так, согласно Мартимору (*Martimort*), в Испанской Церкви вплоть до XI в. проводилось различие между соборным порядком («Quod est Matutini et Vespertini sive Completi officium»*) и тем порядком, которого держались монахи в своих Часах Молитвенного правила («Officium sollicite exsolvendum monacis»**)[39].

Миланская*** Церковь также смогла и в совершении Литургии Часов сохранить собственные традиции, которые в духе решений II Ватиканского собора ныне даже претерпели обновление[40]. Типичными

---

[37] Pascher, *Stundengeber* 44 и сл.
[38] Gerhards, *Benedicam* 23.
* «который есть [служение] Утрени и Вечерни без Повечерия». — *Прим. перев.*
** «богослужение, ревностно совершаемое монахами». — *Прим. перев.*
[39] Martimort 263.
*** По-русски имеется традиция именовать древнюю Миланскую Церковь, — *Медиоланской*. Ср. именование святого неразделенной Церкви: Амвросий *Медиоланский* (память 7/20 декабря). — *Прим. перев.*
[40] Martimort 266: «La réforme de l office ambrosien dans l'esprit de Vatican II a reçu un commencement de mise en pratique avec la publication en 1981 d'un diumal, Diurna laus. Il s'agit surtout d'alléger l'office par une meilleure répartition des psaumes, de mieux mettre en valeur la commémoration baptismale et les intercessions, de réviser le répertoire euchologique». («Реформа амвросианской службы в духе II Ватиканского Собора началась с публикации в 1981 г. Молитвенника дневной Мессы, *Diurna laus*

чертами моления Часов Миланской Церкви — в которой малые Часы соответствуют римской Литургии Часов — Мартимор называет: луцернарий на вечерне, воспоминание о событии крещения за вечерним и утренним богослужениями (когда бывает процессия к месту крещения), «antiphona ad crucem»* (что напоминает Иерусалимскую Литургию Часов), а в праздничные дни также и большую насыщенность евхологическими текстами[41].

5.2.3 От Литургии Часов к молитве по Бревиарию

Превращение Литургии Часов из торжественного богослужения в приватное чтение Бревиария, согласно Пашеру (*Pascher*), сопряжено, среди прочего, и с новой практикой рукоположения. Вплоть до XI в. рукоположение духовенства совершалось только для определенной церкви. При этом рукоположенный получал и поручение совершать в ней Литургию Часов.

Когда же священников стали рукополагать, не сопрягая их с определенной церковью, тогда отпало и обязательство совершать Литургию Часов в определенном месте служения. Оно стало просто личным долгом рукоположенного. Чем дальше уходило рукоположение от привязки к какой-либо церкви, тем больше распространялось вычитывание Часов за пределами храма. Началось также отделение Часов от подлинного времени суток, «и теперь молитва ночи могла произноситься днем, и даже вперед за день»[42].

Вследствие этого внеклиросное Молитвенное правило породило «Бревиарий»: множественность книг в расчете на исполнителей за богослужением разных ролей теперь, в приватном произнесении, потеряла всякий смысл. Одновременно с сокращением чтений, песнопений и молитвословий, все, что было необходимо для приватного вычитывания, было собрано в одну книгу, в «Бревиарий». На Папском дворе Часы Молитвенного правила исполняли по «Breviarium

---

[лат. — *Дневная хвала*]. В нем речь идет предже всего о том, чтобы облегчить службу посредством более удачного распределения псалмов, более активного обращения к памяти о крещении и к заступничествам, пересмотра состава молитв»).

* «Антифоны ко Кресту» — *Прим. перев.*

[41] Ср.: Martimort 264–266.

[42] Pascher, *Stundengebet* 56.

secundum consuetudinem curiae Romanae»*, и это практику взяли для себя францисканцы**, монахи нового ордена, что затем имело важные последствия[43].

Именно мирской клир был затронут новым порядком совершения Часов. Герхардс обосновывает перестройку переменами в церковной структуре: на протяжении первого христианского тысячелетия епископские церкви в городах были литургическими центрами. В сельской местности также имелись центры общинно живущих клириков или монахов. В подобных центрах могло иметь место разделение труда между тружениками клироса и ответственными за душепопечение.

Когда с XII в. начал развиваться приход в нынешнем смысле слова (а это привело к обособлению клира), общественное совершение богослужения каждый день стало невозможным. «Но вместо того, чтобы вернуть его к изначально кратким элементам соборной службы, стали поощрять вычитывание всего последования приватно».

Уже Хродеганг из Метца (*Chrodegang von Metz*; † 766) предписывал каноникам храмов приватно прочитывать все последование (*officium*), даже если нет молитвы в хоре; под канониками («canonici») в эпоху Каролингов, однако, понимались все клирики[44].

Мирские священники вследствие этих событий практически прекратили существование: «При рукоположении человеку автоматически придается и монашеский статус, и это касается не только образа жизни, но и духовности. Вплоть до последней литургической реформы священник в том, что касалось молитвы по Бревиарию, был неким подобием "монаха, совершающего путешествие", с обязательством приватного совершения молитвы в хоре, тогда как таковой больше и не существовало»[45]. И действительно, когда священник находился в пути, ему нередко приходилось совершать приватное вычитывание: нищенствующие монахи, живущие без «stabilitas loci» («мест постоянства»), за пределами конвентов не могли участвовать в молитве в хоре, и они совершали Часы приватно.

---

* «Бревиарий по обычаю Римской курии» — *Прим. перев.*

** Францисканцы — члены *Ордена меньших братьев*, основанного Франциском Ассизским (1181 или 1182 – 1226). — *Прим. перев.*

[43] Ср. там же 57 и сл.

[44] Ср.: P. Salmon: *Die Verpflichtung zum kirchlichen Stundengebet*. In: J. A. Jungmann (Hg.): Brevierstudien. Referate aus der Studientagung von Assisi 14.–17. September 1956. Trier 1958, 85–116. 94 и сл.

[45] Gerhards, *Benedicam* 24. Примерно так же судит Винклер (Winkler 54).

Также и те студенты средневековых университетов, готовящиеся стать клириками, которым как бенефициатам давалось поручение совершать Литургию Часов, «по совету моралистов стремились по возможности через приватное вычитывание» как бы загладить удаление от своих церквей[46]. И это тем более играло роль, поскольку «отслуживанием» Литургии Часов (было оно приватным или в хоре) определялись поступления (*бенефиции*) клирика.

Субъективное благочестие, характерное для Средних веков времен расцвета и упадка, способствовало развитию клерикально-сословной молитвы[47]. Орден иезуитов, вновь основанный в XVI в., совсем обходился без молитвы в хоре, и его члены ограничивались возложенной на них обязанностью вычитывания Бревиария.

Начиная с X в. из официальной молитвы Часов развился *Officium parvum*, небольшое дополнительное последование в честь Пресв. Троицы, Богоматери или кого-либо из святых. Отделившись от основного последования, *Officium parvum* превратился в самостоятельное моление Часов, практиковавшееся преимущественно образованными мирянами. Но и в этом случае оно проходило в форме отдельного моления по «Часослову» (некоторые Часословы были искусно украшены и впоследствии прославились)[48].

Многие монастырские общины Нового времени переняли Малый Марианский Оффиций в качестве ежедневной обязательной молитвы для своих членов[49].

По поручению Папы Климента VII кардинал-францисканец Франциско де Квиньонес (*Francisco de Quiñones*) в 1535 г. выпустил в свет Бревиарий для чисто приватного употребления. Квиньонес обосновал обязанность священника молиться по Бревиарию тремя аргументами: замещая занятый трудами народ, священник должен о нем молиться; он должен подавать пример другим; он должен извлекать из ежедневного чтения Бревиария наставления для катехизации.

Так постепенно Литургия Часов полностью превратилось в сословно-клерикальное моление[50].

---

[46] Salmon, *Verpflichtung* 101.

[47] Ср.: Salmon, *Verpflichtung* 111.

[48] Относительно Бревиариев для мирян, или «Livres d'heures» («Книг Часов») ср.: H. Bacht: *Art. Laienbrevier*: LThK 2. Aufl. VI, 743.

[49] Ср. статью: *Officium parvum*: Adam–Berger 370.

[50] Ср.: Pascher, *Stundengebet* 59; Бревиарий Квиньонеса (*Quiñones*) назывался

Поначалу на долю Бревиария Ф. де Квиньонеса выпал успех, но через пятьдесят лет его все же перестали употреблять. Юнгманн (*Jungman*) изложил причины, по которым реформированный Бревиарий был отвергнут. В то же время он указал на его продолжавшееся влияние даже и после появлении Римского Бревиария 1568 г. (оно заметно, например, в английской «Книге Общей молитвы» [*Book of Common Prayer*], в неогалликанских Бревиариях XVIII–XIX вв., в Бревиариях для орденских общин, не имеющих священников, а также в частных Бревиариях различных епархий)[51].

Разработанный Квиньонесом Бревиарий, предназначенный для чтения исключительно одним лицом, представлял собой слишком серьезный разрыв с традицией: «На такой шаг Высшая церковная власть не пошла; она не пожелала отказаться от хотя бы теоретического притязания, что Литургия Часов представляет собой молитву Церкви»[52].

Иначе сложилась судьба Бревиария, который — будучи подготовлен по поручению Тридентского собора — вышел в свет в 1568 г. и которому было уготовано продержаться в употреблении на протяжении 400 лет. По аналогии со Служебником, лишь церкви, способные указать на свою частную традицию не менее чем в двести лет, получали право сохранить свои Бревиарии.

Новый Бревиарий предназначался как для общественного, так и для частного вычитывания[53], и он быстро получил широкое распространение. Правда, уже Папа Урбан VIII († 1644) подверг его ревизии; в классическом духе были переработаны гимны, а в Псалтырь введены *астериски*[54*]. Тем не менее сохранились принципиальные недостатки Бревиария как клерикально-сословной книги молитвословий;

также «Крестовым Бревиарием», поскольку его автор был кардиналом-пресвитером монастыря Св. Креста Иерусалимского.

[51] Ср.: J. A. Jungmann: *Warum ist das Reformbrevier des Kardinals Quiñones gescheitert?* B: того же автора: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge. Innsbruck – Wien – München 1960, 265–282.

[52] Gerhards, *Benedicam* 25.

[53] Ср.: Salmon, *Verpflichtung* 108: «В декретах Тридентского собора не найти текста, который оправдывал бы приватную рецитацию, или же такого, который объявил ее обязательной. Напротив, во многих канонах напоминается об обязанности к молитве в хоре, даже в приходах».

[54] Ср.: Pascher, *Stundengebet* 61–63.

* Букв. «звездочки» — типографские значки, помогающие осмысленному чтению и пению Псалтыри — *Прим. перев.*

«в аспекте общественного характера» это было «не что иное, как закрепление старого состояния»[55].

Попытки реформировать Бревиарий предпринимались в Германии в эпоху Просвещения, адепты которого мечтали ввести «немецкую Вечерню» в богослужение общины[56]. «Сохранявшиеся элементы латинской Литургии Часов в приходах предполагалось заменить немецкими переводами и включить немецкие духовные песнопения для исполнения их верующими»[57]. Однако, по отношению к священнику перемен не было; за общинной вечерней в воскресенье во второй половине дня он был обязан во время молитвы верующих молиться по «своему» Бревиарию, если только он заранее уже не «антиципировал» соответствующий Час*.

Определенная реформа имела место при папе Пие X. 1 ноября 1911 г. он выпустил буллу «Divino afflatu spiritu» («Веянием Божественного Духа»), в которой содержался новый порядок чтения Псалтыри (его прочтение предусматривалось один раз в неделю). В *мотупроприо*** «In cotidianis precibus» («В ежедневных молитвах») от 24 марта 1945 г. папа Пий XII разрешил церковное употребление нового латинского перевода Псалтыри, ориентированного на древнееврейский оригинал.

Но тем не менее всеобъемлющая реформа Бревиария, как и прежде, заставляла себя ждать[58]. В декрете Конгрегации по обрядам от 23 марта 1955 г. рубрики были упрощены, но все же продвижения к тому, чтобы вернуться к совместному служению Литургии Часов, почти не было.

Активное участие верных в святых таинствах, предусмотренное в программе Литургического движения***, должно было распространиться также и на Литургию Часов. В своем послании «La pieté litur-

---

[55] Gerhards, *Benedicam* 25.

[56] Ср.: L. Brinkhoff: статья *«Vesperdienst (en avondoefening)»*: LW II, 2796 и сл.

[57] F. Kohlschein: *Die Tagzeitenliturgie als «Gebet der Gemeinde» in der Geschichte.* In: HID 41 (1987) 12–40. 29.

* Как упоминалось, Часы не были жестко привязаны к периодам дня, и их можно было вычитать опережающим порядком. — *Прим. перев.*

** *Motu proprio* — букв. «по личному почину»; так называются документы, подготовленные и изданные Римским Папой по его единоличной инициативе. — Прим. перев.

[58] Ср.: Th. Klauser: *De ratione refonmandi Breviarium romanum.* In: EL 63 (1949) 406–411; R. Fischer: *Brevierreform. Ein Vorschlag.* Trier 1950.

*** *Литургическое движение* — движение в Римо-Католической Церкви,

gique», опубликованном в 1914 г., Ламбер Бодуэн (*Lambert Beaudouin*) призвал к тому, чтобы вечерня и комплета были сохранены или восстановлены в кругу воскресных богослужений. То же самое требовал в 1925 г. А. Винтерсиг (*A.Wintersig*), монах-бенедиктинец из аббатства Мария Лаах. В 1923 г. Р. Гвардини приступил к переводам для мирян Литургии Часов на немецкий, прибавляя к ним разъяснения; им были изданы: Первый Час, Вечерня, Повечерие и последования Страстной седмицы для совместного служения в замке Ротенфельс. Совместное служение Литургии Часов по Часослову входило также в практику кружка, сложившегося вокруг Пиуса Парша (*Pius Parsch*)[59].

5.2.4 Обновленная* Литургия Часов

Отцы II Ватиканского собора не сомневались, что Литургия Часов нуждается в реформировании: «Почти во всех выступлениях соборных отцов весьма живо звучала озабоченность тем, что Литургия Часов для находящегося в постоянных трудах душепопечителя стала скорее непосильной тяжестью, чем реальным духовным возвышением». Высказывались жалобы на раздвоенность между личным благочестием молящегося по Бревиарию и духовностью чинопоследования Часов, на общие недостатки духовности Бревиария, а также на «озабоченность объемом», т.е. обязательность для духовного лица вычитать предписанный перечень текстов, вследствие чего этот объем многие прочитывали («персольвировали», «антиципировали») вне увязки Часов с реальным временем дня и ночи[60].

имевшее целью возобновление активного участия верующих в богослужениях. У истоков Движения стоял французский монах-бенедиктинец Проспер Геранже (1805–1875); основной стимул был дан в начале XX в. Папой Пием X (понтификат: 1903–1914) в его директивах относительно церковной музыки, роста евхаристического благочестия и частого причастия. Духовность Литургического движения была воспринята отцами II Ватиканского Собора. — *Прим. перев.*

[59] О Литургии Часов Литургического движения см.: Kohlschein, *Tagzeitenliturgie* 30–37.

* Говоря здесь и далее об *обновленном* богослужении или об *обновленной* Литургии, М. Кунцлер здесь и всегда в дальнейшем имеет в виду литургическую реформу II Ватиканского Собора. — *Прим. перев.*

[60] E. J. Lengeling: *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar.* Münster 2. Aufl. 1965 (Lebendiger Gottesdienst 5/6), 176.

В Конституции «О священной литургии», принятой на II Ватиканском соборе, отдельная, IV-я, глава (SC 83–101) посвящена реформе Литургии Часов. В SC 89 заданы для реформы следующие установки:

«*а*) Утреня (*laudes*), как молитвы утром, и Вечерня (*vesperae*), как молитвы вечером, по священной традиции всей Церкви, должны считаться стержнем ежедневной Литургии Часов и совершаться соответственно;

б) Повечерие (*completorium*) надлежит расположить так, чтобы оно было надлежащим образом приурочено к концу дня;

в) Хотя служба, называемая Часом Чтений (*matutinum*), сохраняет в хоре характер ночного воспевания хвалы, ее следует преобразовать так, чтобы читать ее можно было в любой час дня, причем состоять она должна из меньшего числа псалмов и из более пространных чтений;

г) Первый Час упраздняется;

д) Для хора сохраняются малые Часы: Третий, Шестой и Девятый. Вне хора можно выбрать один Час из трех, наиболее отвечающий времени дня».

В SC 88 подтверждается «veritas temporis» («подлинность времени»): Реформа благоприятствует, чтобы круг Часов «соответствовал своему действительному времени. Однако при этом необходимо считаться с условиями современной жизни, в которых находятся прежде всего занятые апостольскими трудами».

На протяжении семи лет Рабочая группа «Римского Литургического совета» трудилась над составлением обновленной Литургии Часов; в день Всех Святых 1970 г. эта литургия была апробирована Папой Павлом VI в Апостольской Конституции «Laudis canticum»[61], а на Пасху 1971 г. вышел в свет первый том типографского издания (*editio typica*) «Литургии Часов» («Liturgia Horarum»)[62]. За ним последовали разнообразные издания книги на родных языках[63].

В SC 95–98 говорится об обязанности к молению Часов. Клирики высоких степеней, не обязанные молиться в хоре, должны еже-

[61] Kaczynski 2196–2214.

[62] Kaczynski 2538.

[63] Таковы предварительные издания как французской Литургии Часов, вышедшей в 1969 г., так и немецкой (под названием «Новая Литургия Часов» [«Neues Stundenbuch»]) от 1970/71 гг. Аутентичное издание для области распространения немецкого языка вышло в свет в 1978/79 гг. в трех томах.

дневно, вместе или по отдельности, совершать всю Литургию Часов (SC 96); здесь, как видим, совместное вычитывание поставлено перед частным. А в согласии с SC 99, предпочтение однозначно отдается совместному совершению Литургии Часов.

Несмотря на то значение, которое придается совместной молитве, все же, согласно Рихтеру (*Richter*), в Конституции «О священной литургии» остались следы клерикального понимания Литургии Часов. Симптоматично, что после того, как в документе перечислены клирики, обязанные к Литургии Часов, эта Литургия рекомендована также и для совершения мирянами (SC 100), но здесь больше нет упоминания о соответствующем поручении Церкви.

От Тафта (*Taft*) Рихтер заимствует суждение, по которому для отцов II Ватиканского собора Литургия Часов, как и прежде, представлялась обязанностью священников и членов орденов, и отсюда предполагается, что Бревиарий как правило должен прочитываться приватно, а вводиться в общинное богослужение — лишь в исключительных случаях. Тем самым, по мнению Рихтера, историческая база для реформирования в значительной мере оказалась несовершенной, поскольку она почти исключительно свелась к пост-средневековой латинской традиции[64].

Отсюда принцип «Liturgia semper reformanda» («Литургия должна постоянно реформироваться») прежде всего относится к Литургии Часов. При этом, как полагает Рихтер, следовало бы поразмышлять над тем, «не стало бы дальнейшим конкретным шагом» такое собрание литургического материала, которое не представляло бы собой твердого чина, но было бы чем-то вроде «рамочного порядка», без детальной разработки; в таком случае «богослужения, которыми до сих пор столь пренебрегали в наших общинах и которые для них столь необходимы, были бы освобождены от последней видимости молитвенной формы, принадлежащей одному лишь клиру»[65].

Хойслинг (*Häußling*) также считает, что «Liturgia Horarum» и производные от нее богослужебные книги на родных языках до сих пор так и не смогли облегчить молитвенную неустроенность (как отдельного христианина, так и общины) и подвести их к молитве. «Цель

[64] Ср.: K. Richter: *Die Reform des Stundengebetes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe (FS Brinkhoff). Freiburg – Basel – Wien 1989, 48–69, 54.

[65] Там же: 65.

Собора "взращивать среди верных христианскую жизнь" и прокладывать путь к "общему устроению само́й Литургии" (SC 1 и 21) в области Литургии Часов, несмотря на великолепные достижения, все еще далеко не достигнута»[66].

Литература

S. Bäumer: *Geschichte des Breviers.* Freiburg i. Br. 1895.

R. Biron: *Histoire du Bréviaire.* 2 тт. Paris 1905, допечатка: Rom 1967.

H. Goltzen: *Der tägliche Gottesdienst. Die Geschichte des Tagzeitengebets, seine Ordnung und seine Erneuerung in der Gegenwart: Leitourgia III.* Kassel 1956. 99–294.

J. A. Jungmann (Hg.): *Brevierstudien. Referate aus der Studientagung von Assisi* 14.-17. September 1956. Trier 1958.

R. Kaczynski: *Schwerpunkte der Allgemeinen Einführung in das Stundengebet.* In: LJ 27 (1977) 65–91.

A.-G. Martimort: *La prière des heures: L'Église en prière IV.* Paris 1983,169–293.

J. Pascher: *Das Stundengebet der römischen Kirche.* München 1954.

J. Pinell: *Liturgia delle ore: Anamnesis — Introduzione storico-teologica alla Liturgia 5.* Genova 2. Aufl. 1991.

M. Righetti: *Manuale di storia liturgica II: L'Anno Liturgico — Il Breviario.* Milano 1955, 469–558: La storia dell'Ufficio.

Th. Schnitzler: *Was das Stundengebet bedeutet. Hilfe zum geistlichen Neubeginn.* Freiburg – Basel – Wien 1980.

R. Taft: *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today: The Liturgical Press.* Collegeville 1986.

[66] A. A. Häußling: *Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?* In: Th. Maas-Ewerd (Hg.): Lebt unser Gottesdienst, 227–247. 242.

5.3
ОБНОВЛЕННАЯ ЛИТУРГИЯ ЧАСОВ И ЕЕ ЭЛЕМЕНТЫ

5.3.1 Обновленная Литургия Часов как таковая

Обновленная Литургия Часов, как и прежняя, содержит священную седмерицу ежедневных богослужений. Будучи «символическим выражением непрерывной молитвы»[1], именно седмерица по традиции имеет определенное значение (в свете псалма 118/119:164*).

Ежедневная Литургия Часов содержит приглашение к молитве (*Invitatorium***) первого Часа и затем членится на: «Хвалитны» (*Laudes*, «Хвалы утренние»); малые Часы***: Третий (*Tertia*), Шестой (*Sexta*) и Девятый (*Nona*); Вечерню (*Vesperae*, «Хвалы вечерние») и Повечерие****(*Completorium*, букв. «завершение»). Если Час чтений (*Officium lectionis*) — вне хора — может иметь место в любое время дня[2], то по

[1] Так думает Ф. Кольшейн; см.: F. Kohlschein: *Die Tagzeitenliturgie als Gebetsauftrag des einzelnen.* In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet, 525–542. 534.

* «Семикратно в день прославляю Тебя за суды правды Твоей». — *Прим. перев.*

** В «Литургии Часов» (Милан, 1995, с. 38) — *Предначинание*. Хотя данное издание «Литургии Часов» еще не имеет повсеместного употребления среди католиков России, все же накопленный в нем опыт важен. Одновременно отметим, что именование «Хвалы утренние» сопряжено с некоторыми неудобствами, поскольку от него невозможно образовать форму родительного падежа; в таком случае мы производили ее от опорного слова «хваления». — *Прим. перев.*

*** В «Литургии Часов» (с. 46) — *Дневной Час*. — *Прим. перев.*

**** В «Литургии Часов» (с. 53) — *Завершение дня*. — *Прим. перев.*

[2] AES 57, причем здесь приводится цитата из SC 89в. Ср. также: AES 59; по этому указанию, он может быть отслужен также и вечером предшествующего дня после Вечерни.

отношению к прочим Часам большое значение придается «veritas horarum» («подлинности времени»)[3].

А. Час чтений:

1. начальный стих (*versiculus*): «Поспеши, Боже, избавить меня» — «Слава Отцу...»;
2. гимн;
3. псалмодия (три псалма, каждый с антифоном);
4. стих, подводящий к чтениям;
5. первое чтение (из Свщ. Писания) с респонсорием;
6. второе чтение (из трудов Отцов Церкви и церковных писателей или агиографическое чтение) с респонсорием;
7. гимн «Тебя, Боже» (*Te Deum*) по воскресеньям, если нет Поста, в дни Пасхальной и Рождественской октавы, в дни торжеств и праздников;
8. молитва дня и заключительные обряды: благословение/благопожелание (в общине) или стих (AES 60–69).

Час чтений должен «приобщать народ Божий, и прежде всего тех, кто особо посвящен Господу, к размышлениям над прекраснейшими фрагментами из Свщ. Писания и из трудов духовных писателей». Эти чтения из Свщ. Писания «должны, однако, сопровождаться молитвой, "чтобы возник диалог между Богом и человеком; ибо когда вычитываются Божественные тексты, мы Его молитвенно призываем и Его выслушиваем"»[4]. Поставленная в кавычки цитата из Амвросия Медиоланского содержит представление о «медитации» как о «многократном пережевывании» сказанного Богом в Своем слове, требующем от человека ответа[5].

Час чтений может быть расширен до Бдения (*Vigilatio*)*: «Сначала совершается служение Часа точно по Бревиарию, включая чтения.

[3] Ср. AES 29; точка зрения совпадает с SC 88: по мере возможности каждый Час должен соответствовать своему действительному времени. Почти дословно также читается в каноне 1175 (CIC/1983).

[4] AES 55–56; здесь приводится цитата из Амвросия Медиоланского; см.: Ambrosius, *De otriciis ministrorum* 1, 20, 88 – PL 16, 50.

[5] Ср.: H. Bacht: *«Meditatio» in den ältesten Mönchsquellen.* In: GuL 28 (1955) 366; F. Ruppert: *Meditatio — Ruminatio. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation.* In: Erbe und Auftrag 53 (1977) 85.

* В отличие от византийской традиции, в которой бывает только ночное *(всенощное)* бдение, в латинской имеется и *дневное. — Прим. перев.*

Перед “Тебя Бога” (*Te Deum*) в последование вводятся библейские песни, содержащиеся в Приложении к Бревиарию; после этого читается Евангелие, за которым может последовать проповедь. Затем поется гимн *Te Deum* и молитва-орация. В дни праздников и торжеств евангельское чтение берется из Лекционария, а по воскресным дням — из ряда пасхальных евангелий, по Приложению к Бревиарию» (AES 73).

Тем самым продолжается длительная традиция бдений накануне торжества и праздника, «матерью» которой была ночная стража в Пасхальную ночь (ее-то бл. Августин и назвал «матерью всех бдений»)[6]. Бодрствование продолжалось во всю ночь, и совершались чтения, моления и пения, пока не начинался день и можно было совершить Евхаристию. Таким образом, если бдения первоначально представляли собой общественные богослужения, подготавливавшие верующих ко дням торжеств и праздников, то Час чтений через Утреню восходит к монастырской практике. Его главная цель состояла в том, чтобы совместно совершить за ночь моление и чтение Свщ. Писания, обычно совершаемое приватно.

Этот ночной «Час чтений» служил освящению ночного времени, а бдение представляло собой подготовку к последующему праздничному дню. Со временем бдения стали начинаться все раньше и раньше во второй половине предшествующего дня, так что, когда-то входившая в состав бдения, Месса, которую служат утром праздничного дня, совсем утратила связь с подготовкой к празднику. Это привело даже к тому, что вплоть до реформ при Папе Пие XII «Пасхальное ночное бдение» проводилось утром в Страстную Субботу.

Когда же служения бдений были возобновлены, моделью послужило не обновленное Пасхальное ночное бдение, а праздничная или воскресная утреня, более насыщенная чтениями[7].

От наименования «Утреня» (*Matutinae*) — этого «Часа чтений» монашеской молитвы в хоре — происходит наименование «Mette» («ранняя Месса»). В немецкой традиции это наименование встречается еще как «Christmette» (Месса навечерия Рождества Христова) в Святой вечер и напоминает об «Утрене», которая служится перед полуночной Мессой.

---

[6] *Sermo* 219 – PL 38, 1088.

[7] Ср.: Fuchs 99.

Под наименованием «Trauermetten» («Траурной службы», «Темной утрени») разумели совершение Утрени и «Хвалений» (*Laudes*) в дни Страстной седмицы, когда, наряду с песнями-сетованиями (*Lamentationes Ieremiae Prophetae*), совершался особый светильничный обряд: на треугольном подсвечнике с 15-ю свечами после каждого псалма гасилось по свече, что аллегорически изображало бегство учеников Иисуса.

Оба последования Фукс предлагает возвратить в богослужение общины[8].

Б. Хвалы утренние (Laudes) и Вечерня

Хвалы утренние имеют следующую структуру:

1. начальный стих (*versiculus*);
2. гимн;
3. псалмопение: первый псалом* — песнь из Ветхого Завета — второй псалом**, всякий раз с антифоном;
4. краткое чтение;
5. *responsorium breve****;
6. евангельская песнь, или песнь Захарии (*Canticum de Evangelio: Benedictus*, Лк 1:68–79), с антифоном;
7. *preces* («прошения»)****: моления, которыми день и труд посвящаются Богу*****;
8. «Отче наш»;
9. заключительная молитва-орация и заключительные обряды.

---

[8] Ср.: Fuchs 108–114.

* В «Литургии Часов» (с. 43) этот псалом назван *утренним*. — *Прим. перев.*

** В «Литургии Часов» (с. 43) этот псалом назван *хвалитным*. — *Прим. перев.*

*** В «Литургии Часов» (с. 43) — *Ответ на слово Божие*. — *Прим. перев.*

**** Прошения-*preces* написаны от 1-го лица множ. числа и выражают моление собравшейся общины *за себя*. В отличие от них заново введенные на II Ватиканском Соборе (SC 53) *прошения верных* (они называются еще «всеобщей молитвой» или «молитвой верных») — это прошения *за других* («за святую Церковь, за тех, кто нами правит, будучи облечен властью, за обремененных различными нуждами, за всех людей и за спасение всего мира»). — *Прим. перев.*

***** Эти *прошения* (*preces*), входящие в Хвалы утренние (*Laudes Matutinae*) нового текста *Бревиария* (ныне получившего название *Литургии Часов*), тематически построены так, чтобы «наш» день и труд были посвящены Богу (например, «Дух Твой да научит *нас* исполнять волю Твою», «Дай *нам* с истинной верой участвовать в собрании народа Твоего» и т.д.). См., например, в «Литургии Часов» с. 71. — *Прим. перев.*

Построение Вечерни — аналогичное. Отличие от последования Хвалений утренних состоит в следующем:

3. псалмопение: первый псалом — второй псалом — новозаветная песнь, всякий раз с антифоном;

6. евангельская песнь, или песнь Богородицы (*Canticum de Evangelio: Magnificat*, Лк 1:46–55), с антифоном;

7. прошения (AES 41–54).

«“Хвалы утренние” (*Laudes*) назначены для освящения утреннего часа». Будучи молитвенным часом в свете наступающего дня, они посвящены воскресению Христову. Прибывающий дневной свет напоминает о Христе, Свете истинном, просвещающем всех людей (Ин 1:9), о «Солнце правды» (Мал 4:2), о «восходящем свете свыше» (Лк 1:78)*, как об этом говорится в песни Захарии (*Benedictus*) этого Часа (AES 38).

Вечерня, которая служится по времени в момент возношения ветхозаветной вечерней жертвы, напоминает о вечерней жертве самого Христа, вознесенного на крест, а также о «жертве вечерней» при установлении Евхаристии. Но в Вечерне имеется и светильничный мотив: молящиеся обращают свои надежды ко Христу, невечернему и незаходимому Свету (ср. AES 39).

Хвалы утренние и Вечерня имеют особое значение; оба Часа — это «стержни» (*cardo*) Литургии Часов, и пропустить их служение можно только по весьма серьезной причине[9]. Хвалам утренним и Вечерне подобает «высокое достоинство, поскольку они суть молитвы от лица христианской общины», и посему весьма рекомендуется их общественное и совместное совершение (AES 40).

---

* В славяно-русской версии Евангелия читается иначе: «посетил нас Восток свыше» (Лк 1:78). — *Прим. перев.*

[9] AES 29. Аналогично: AES 37; здесь приведена цитата из SC 89a. Относительно степени обязанности служить Утреню и Вечерню и обязанности служить прочие Часы см. AES и CIC von 1983. Ср.: Fischer: *Das Stundengebet im Codex Iuris Canonici von 1983.* In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): *Lebendiges Stundengebet*, 98–197.101.

B. «Малые», или «средние», Часы: Третий, Шестой, Девятый:*

1. начальный стих;
2. гимн;
3. псалмопение: три псалма (три фрагмента из псалмов), каждый с антифоном;
4. краткое чтение;
5. стих;
6. заключительная молитва-орация и заключительные обряды (AES 79–83).

С Часами — Третьим, Шестым и Девятым — сопрягают «воспоминания об определенных событиях в истории страстей Господних и о первоначальной проповеди Евангелия» (AES 75). «Страстная череда» (распятие, солнечное затмение, смертный час) восходит к упоминаниям о периодах времени в истории страстей, рассказанной синоптиками. Упоминания эти, однако, следует воспринимать не как строгие документы, а лишь как свидетельства, что «Иисус Христос проходил главные этапы Своих страстей как раз в моленные периоды Своего народа, той общины верующих, из которой вышел»[10].

Ипполит Римский в качестве мотива служения малых Часов называет единственно «череду страданий»[11].

Тертуллиан, напротив, указывает на события из Деяний апостолов (чудо Пятидесятницы совершилось в третий час, видение ап. Петра — в шестой, а исцеление апп. Петром и Иоанном хромого от рождения у Красных дверей Храма [Деян 3:2] — в девятый).

Киприан сочетает обе системы аргументации.

Согласно Аренсу (*Arens*), так как в служении Девятого и Третьего Часа фактически продолжают жить ежедневные богослужения Израиля, — а в них вечернее и утреннее жертвоприношения были сопряжены с вечерним воспоминанием о Пасхе и утренним установлением Синайского законодательства, — становится понятным, почему «Церковь, как и прежде, в Девятый Час вспоминает об искупительной

* В «Литургии Часов» (с. 46) используется другое именование — *Дневной Час* (*Hora media*). — *Прим. перев.*

[10] B. Kleinheyer: *Das Gedächtnis des Heilswerkes Christi im Gebet der Kleinen Tagzeiten.* In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet, 409–430. 423.

[11] Ср.: *TradAp.* 41, ed. W. Geerlings, 300–303.

смерти Христа, а в Третий Час — о ниспослании Св. Духа, т.е. о новозаветном аналоге Синайского законодательства: "И был вечер, и было утро: день один искупления во Христе Иисусе"»[12*].

Г. Повечерие (Completorium)[**]

Повечерие, «как последняя молитва дня, должно служиться непосредственно перед отходом ко сну, в том числе, смотря по обстоятельствам, также и после полуночи». Его состав таков:

1. начальный стих;
2. испытание совести, обряд покаяния и молитва об отпущении грехов;
3. гимн;
4. псалмопение (за исключением 1-го воскресного Повечерия и среды, один псалом с антифоном);
5. краткое чтение с постоянным респонсорием;
6. евангельская песнь, или песнь Симеона Богоприимца (*Canticum de Evangelio: Nunc dimittis*, Лк 2:29–32), с постоянным антифоном;
7. благословение на ночь;
8. марийные антифоны (AES 84–92).

Традиция Повечерия восходит к монашескому обычаю читать перед отходом ко сну приватную ночную молитву. Из него развилось не только данное последование Часа Литургии Часов, но в недавней истории[13] и еще один молитвенный Час, известный в общинах. Превалируют два мотива: взгляд на прошедший день, сопряженный с испытанием совести и актом покаяния (ср. AES 86), и размышления над концом дня по аналогии с концом жизни. В новозаветной песни

[12] Kleinheyer, *Gedächtnis des Heilswerkes* 424 и сл.

[*] Парафразируются библейское речение: «И был вечер и было утро: день один» (Быт 1:5). — *Прим. перев.*

[**] В «Литургии Часов» (с. 53) основное именование Часа другое — *Завершение дня*. — *Прим. перев.*

[13] Ср.: Th. Maas-Ewerd: *Zur Bedeutung der Komplet in der Jugendseelsorge der dreißiger Jahre*. In: Klerusblatt 68 (1988) 317–321; A. Heinz: *Die Komplet der Jugend in den vierziger Jahren. Ein Bericht aus Trier*. In: E. Renhart / A. Schnider (Hgg.): Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv (FS Harnoncourt). Graz 1981, 185–194.

Симеона «Nunc dimittis» («Ныне отпускаешь») господствует мысль о «Commendatio», предании себя в руки Божии[14].

Д. Сочетание отдельных Часов с Мессой или между собой

Сочетание отдельных Часов со служением Мессы регулируется скорее в ограничительном смысле[15]. Да, Часы и Месса глубоко сопряжены воспоминанием об искупительной тайне, но все же Евхаристия и Литургия Часов представляют собой самостоятельные величины, и их отличительные характеристики нельзя смазывать. Соответствующий Час — это не прибавка к Мессе и не просто более развитая ее начальная часть.

Если все же имеется сочетание, то начальные обряды Мессы опускаются. Сочетание Часов между собой возможно только в случае Часа чтений: если Час чтений совершается перед другим Часом, «то гимн последнего может открывать Час чтений. Тогда в конце Часа чтений отпадают как заключительная молитва-орация, так и заключительные обряды; а при служении примыкающего Часа опускается начальный стих» (AES 99).

5.3.2 Отдельные элементы Литургии Часов

А. Приглашение к обряду (invitatorium)[16]

Как в случае Мессы, и при служении Литургии Часов сложились обряды «приглашения», *инвитатория*. Уже в Бенедиктинском Уставе можно найти их в классической форме: стих из псалма 50/51:17 с последующим псалмом 94/95[17].

---

[14] Так же думает и Маас-Эверд; см.: Th. Maas-Ewerd: *Pastorale Erwägungen zur Komplet*. In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet, 431–441. 438 и сл.: «Commendatio (*препоручение*) Повечерия подготавливает Commendatio morientis (*препоручение умирающего*)».

[15] Ср.: AES 93: «Хотя по обстоятельствам это и разрешено в особых случаях..., из этого не должно происходить ущерба для душепопечительства». По всему комплексу вопросов ср.: AES 93–99.

[16] Ср.: H. Rennings: *Zum Invitatorium der täglichen Stundenliturgie und seinem Psalm* 95 (94). In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet, 241–251.

[17] Гл. 9. Ср.: F. Faeßler / L. Hunkeler: *Die Regel des hl. Benedictus*. In: H. U. v. Balthasar (Hg.): Die großen Ordensregeln. Einsiedeln 3. Aufl. 1974, 207 и сл.

Как при служении Мессы, также и в случае Литургии Часов пространства «приглашения» с течением времени все увеличивались по количеству элементов и по объему.

В монастырях Клюнийской конгрегации открытию Литургии Часов «предшествовало приготовление, со временем приобретшее такую продолжительность, что оказалось длиннее современной Утрени». Эйзенгофер (*Eisenhofer*) насчитывает 30 псалмов, которые следовало вычитать еще до начала Литургии Часов. «Согласно монастырскому Уставу Бенедикта Анианского* († 821), перед началом Утрени братия была обязана посетить отдельные алтари храма, и этот обычай распространился также на церкви, где служил светский клир». Об этом же упоминает и Дуранд (*Durandus*)**, считающий, что целью инвитатория было приглашение молящихся у различных алтарей перейти в хор»[18].

Ныне инвитаторий предшествует первому Часу дня, т.е. или Хвалам утренним, или Часу чтений. Как правило псалмом инвитатория бывает псалом 94/95, ибо его слова «ежедневно призывают верующих воспевать хвалу Богу, слушать Его глас и побуждают их войти в "покой Господа". На месте псалма 94/95 могут употребляться также псалмы 99/100, 66/67 или 23/24» (AES 34).

Б. Гимны

Наряду с псалмами, гимны также восходят к молитвенному богатству раннего христианства: в немалом числе они представлены уже в Новом Завете. Будучи «ново-сочиненными псалмами» («Psalmi idiotici»; по контрасту с псалмами библейской книги), они пользовались большой популярностью у церковного народа, отчего еретические группы принялись распространять свои доктрины посредством гимнов.

---

* Св. *Венедикт Анианский* (ок. 750–821) — основатель монастыря в Аниане (Лангдок) (779), суровый аскет, борец против ересей (в частности, против ереси *адопционистов*), собиратель и систематизатор коллекции всех известных в его время монастырских уставов. Монастырь в Аниане стал центром интенсивных реформ для всех других монастырей в государстве франков. Анианская версия монастырского Устава Венедикта Нурсийского получила официальное одобрение на Соборе в Аахене в 817 г. — *Прим. перев.*

** Епископ Виллиам Дуранд (*William Durandus*; ок. 1230–1296) — великий средневековый канонист. Ему принадлежит компендиум литургических знаний, известный под именем *Rationale divinorum officiorum*. — *Прим. перев.*

[18] Ср.: *Eisenhofer* II, 504.

По этой причине на соборе в Лаодикее, дата которого точно не установлена (ок. 350 г.), новые гимны были запрещены. Вследствие запрета из большого числа ранне- и древнехристианских гимнов до наших дней дошла лишь *Gloria* («Слава в вышних Богу»)*, поемая за Мессой[19]. В этом же запрете Фишер усматривает причину «длительной предубежденности составителей позднеримской Литургии Часов против гимнов, и она более тысячелетия (вплоть до последней реформы) сказывалась в римском Бревиарии, — в нем отсутствовали гимны даже на Страстную и Пасхальную седмицы»[20].

Но подобный ригоризм все-таки не удержался. Сочинители гимнов как на Востоке, так и на Западе — например, Ефрем Сирин († 373) и Амвросий Медиоланский († 397) — постарались вернуть гимнам былое значение и привели их к новому расцвету. Влияние Амвросия было столь велико, что наименование «Ambrosianus» стало синонимом *гимна* вообще, даже когда его автором и не является архиепископ Медиолана (Милана).

Большое количество гимнов весьма разного качества было написано в средние века, но в римском Бревиарии Папы Пия V их энергично урезали. При Папе Урбане VIII в 1631 г. было предпринято сомнительное исправление гимнов по образцу классической латыни, вследствие чего, по мнению гуманистов, в них проникли курьезные элементы язычества (например, намеки на богов Олимпа)[21].

Согласно Конституции «О священной литургии», «гимны нужно восстановить в их первоначальной форме, исключая из них или изменив в них все то, что носит следы мифологии или оказывается не вполне созвучно с христианским благочестием. По мере необходимости следует принять и другие гимны, обнаруживаемые в различных сборниках песнопений» (SC 93). Перевод Сборника гимнов на родные языки паствы, правду сказать, оказался трудной задачей[22].

---

* Иначе гимн называется *Великим славословием*. Опубликован в кн. «Сборник церковных песнопений» (Рим–Люблин, 1994, сс. 72–74). — *Прим. перев.*

[19] Ср.: Martimort IV, 229: *Les débuts de l'hymnographie*. Наряду с *Gloria*, к этой же древней традиции принадлежат гимны: «Phos hilaron» («Свете Тихий») и «Soi prepei ainos» («Тебе подобает хвала»). «Латинский гимн *Te Deum* появился намного позднее».

[20] B. Fischer: *Poetische Formen: GdK III*. Regensburg 2. Aufl. 1990, 210.

[21] Ср.: Fischer цит. раб., 210 и сл.

[22] Ср.: W. Dürig: *Von den Hymnen*. In: J. G. Plöger (Hg.): Gott feiern, 436–443. 437.

Особое место занимает гимн «Te Deum» («Тебя Бога хвалим»), который в Часе чтений по воскресеньям (исключая время Поста), в дни торжеств и праздников следует за респонсорием после второго чтения (AES 68). У Цезария Арльского «Te Deum» в конце воскресного утреннего богослужения следовал *за* чтением Евангелия о воскресении Христовом, тогда как Бенедиктинский устав предписывал выпевать гимн как раз *перед* чтением Евангелия, что придавало ему пасхальную окраску[23]. В средние века гимн вошел в монашескую Литургию Часов по Бревиарию; он же сохранил свое место в обновленной Литургии часов в последовании Часа чтений[24].

В. Псалмопение

Согласно установке II Ватиканского собора (SC 91), Псалтырь больше не должна прочитываться за одну неделю. Предложен более длительный промежуток времени, а именно: четырехнедельный цикл[*]. «При этом небольшое число псалмов вообще опущено, а те, которые по традиции имеют особое положение, напротив, теперь повторяются чаще. На Хвалах утренних, Вечерне и Повечерии исполняются псалмы, особо подходящие для них» (AES 126).

Выведены из употребления по причине их характера псалмы 57/58, 82/83, 108/109, полные проклятий. Соответственно из других псалмов также исключены стихи с проклятиями[25]. Длинные псалмы подразделены на смысловые отрезки, чтобы сохранялась трехчастная структура псалмопения каждого Часа.

---

[23] Ср.: A. Gerhards: *Te Deum Laudamus — Die Marseillaise der Kirche?* In: LJ 40 (1990) 65–79. 70.

[24] В дальнейшем Герхардс показывает, как *Te Deum*, будучи «устойчивым выражением общинного благодарения», выделился в самостоятельный гимн и, особенно начиная с эпохи барокко, когда он получил богатую инструментальную и хоровую разработку, стал исполняться в качестве благодарственного гимна по случаю больших государственных и общественных событий.

[*] Для русскоязычных католиков он реализован, как упоминалось, в кн.: Литургия Часов. Хвалы утренние, Дневной Час, Вечерня, Завершение дня. Четырехнедельная Псалтырь. Основные праздники. Милан, 1995. — *Прим. перев.*

[25] AES 131: «Эти изъятия текстов имеют место по причине определенных психологических затруднений, хотя псалмы, содержащие клятвы, представлены даже в благочестии Нового Завета (см., например, Откр 6:10) и ни в коем случае не замыслены так, чтобы провоцировать на проклятья».

Каждый псалом завершается небольшим славословием-доксологией, чтобы ветхозаветная молитва, оставаясь похвалой, вместе с тем приобрела христологический и тринитарный смысл (ср. AES 123–126). Каждый псалом обрамляется антифонами, цель которых — быть помощниками в личной молитве по псалму. Антифоны подхватывают важное речение псалма или вовлекают псалом в особое отношение (например, особого литургического дня) (ср. AES 113).

Наряду с обычными псалмами, в Хвалах утренних и в Вечерне нашли себе место также библейские песни (*Cantica*) — «псалмы» вне Псалтыри. Понятие ветхозаветной песни расширено настолько, что на каждый день четырехнедельного цикла на Хвалах утренних между двумя псалмами удалось вставить собственную песнь. На Вечерне же в подсоединении к псалмам исполняется новозаветная песнь. Таким образом, как на Мессе, так и на Литургии Часов соблюдается единый принципиальный порядок: Ветхий Завет — чтение из Апостола — Евангелие (в данном случае — евангельская песнь) (ср. AES 139).

Хотя моление по Псалтыри и было составной частью иудейского богослужения, все же, согласно Мартимору (*Martimort*), христианское употребление псалмов далеко превзошло иудейское. Это относится, в числе прочего, к содержательному аспекту: первые христиане усматривали в псалмах молитву Самого́ Христа и одновременно форму моления, адресованного Христу[26]. Именно в псалмах подтвердилось, что обетованное в Ветхом Завете получило свое исполнение во Христе.

По Тертуллиану, в псалмах глаголет Сам Христос: «как Он говорит с Отцом, как Христос с Богом»[27]. Но в псалмах слышится также и голос Бога-Отца, обращенный к Сыну, равно как и голос Церкви, «которая в свою очередь усваивает себе историю Израиля, чтобы в ее образах отразить свои страдания во времена гонений, свою надежду на спасение и свое упование»[28].

---

[26] Ср.: A.-G. Martimort: *Vom Beten der Psalmen*. In: J. G. Plöger (Hg.): Gott feiern, 384–394. 384 и слл.; здесь имеется ссылка на Б. Фишера; см.: B. Fischer: *Die Psalmenfrömmigkeit der Matryrerkirche*. Freiburg i. Br. 1949; он же: *Le Christ dans les psaumes, la devvotion aux psaumes dans l'Église des martyrs*. In: MD 27 (1951) 86–113; он же: *Christliches Psalmenverständnis im 2. Jahrhundert*. Düsseldorf 1962; он же: *La «christologisation des psaumes»*: Martimort IV, 209–211.

[27] *Adv. Praxeam* 11, 7 – CChr SL 2, 1172.

[28] Martimort, *Vom Beten der Psalmen* 386.

Всеобъемлющее христологическое толкование Псалтыри предложил бл. Августин: «Бог желает, чтобы мы, молясь Ему, не отделяли от Него Сына, и когда молится Тело Христово*, оно также не отделяет себя от своего Главы. Наш Господь Иисус Христос, Сын Божий, должен быть единственным Спасителем Своего Тела, Который молится за нас, молится в нас и к Которому молимся мы: за нас Он молится как наш Первосвященник; в нас Он молится как наш Глава; к Нему мы молимся как к нашему Богу. Да распознаем же мы свои голоса в Нем, а также и Его голос в нас»[29].

С самого начала библейская Псалтырь была частью Литургии Часов. Если для соборной Литургии Часов псалмы были по смыслу подобраны для утреннего и вечернего богослужения, то монахи в общинном молении за определенный промежуток времени вычитывали всю Псалтырь сплошь. Распределенность Псалтыри по срокам не препятствовала тому, что псалмы в реальности оставались предметом размышления-медитации (о чем свидетельствуют коллекты псалмов). Молитвенная община по прочтении псалма размышляла над ним в молчании, или же сам псалом — благодаря антифону или надписанию — задавал смысловую ось медитации.

Контемплятивно-молитвенная тишина по прочтении потом завершалась молитвой-орацией предстоятеля[30], в которую, как в коллекте, вбирались молитвы отдельных лиц. Официальной составной частью Литургии Часов коллекты псалмов, однако, не стали; о них нет упоминания ни в Бенедиктинском уставе, ни в Бревиарии 1568 г. Папы Пия V, ни в новых официальных литургических книгах[31].

Г. Чтения из Свщ. Писания в Литургии Часов

Чтения из Свщ. Писания образуют составную часть последования каждого Часа. Согласно идеалу египетского монашества, за каж-

---

* Имеется в виду Церковь. — *Прим. перев.*

[29] Enarr. in Ps 85,1 – CChr SL 39, 1176.

[30] Ср.: Martimort, *Vom Beten der Psalmen* 387; он же: *Les collectes psalmiques:* Martimort IV, 221 и сл.

[31] Собрания псалмов выпустили в свет: H. Rohr / G. Duffrer: *Sing-Psalter. Alle 150 Psalmen, zum Singen eingerichtet, mit Einführungen und Psalmenorationen.* Freiburg – Basel –Wien 1982; B. Fischer: *Dich will ich suchen von Tag zu Tag. Meditationen zu den Morgen- und Abendpsalmen des Stundenbuches.* Freiburg – Basel – Wien 3. Aufl. 1990.

дым псалмопением должно следовать чтение из Ветхого или Нового Завета[32].

Краткое чтение, положенное на Хвалах утренних и на Вечерне, представляет собой фрагмент «подлинного благовестия слова Божия», в котором «настойчиво приводится какая-либо одна религиозная мысль». Кроме того, за этими двумя ключевыми последованиями Часов допустимо практиковать и более продолжительные чтения из Писания и затем толковать их в краткой проповеди. Респонсорий, следующий за чтением, — это «ответ на слово Божие». Краткие чтения ежедневно меняются на протяжении четырехнедельного цикла; недельные циклы предусмотрены для Адвента, Рождественского, Постного и Пасхального периодов[33].

Час чтений обновленной Литургии Часов, согласно Качинскому (*Kaczynski*), восходит к полуночной приватной молитве верующих, которая позднее стала совместно совершаться монашескими общинами и была названа «бдением»; точно так же (первоначально приватное) чтение из Свщ. Писания впоследствии соединилось с этой совместной ночной молитвой.

Если Иоанн Златоуст упоминает о чтении только из Писания[34], то, согласно Бенедиктинскому уставу, на ночном богослужении предусмотрены, наряду с чтениями из Писания, еще и чтения из Отцов Церкви[35]. Гуго Ранер (*H. Rahner*) считает, что чтения из Отцов Церкви были введены в Литургию Часов потому, что когда-то епископ за Вечерней произносил проповедь и толковал Писание. В V–VI вв. имел место постепенный переход от некогда реально говоримой проповеди к фиксированному ряду образцовых проповедей Отцов Церкви, который следовал за твердо установленным порядком перикоп*[36].

---

[32] Ср.: Martimort IV, 238.

[33] Ср.: AES 44–49, 156–158.

[34] Ср.: R. Kaczynski: *Vom Lesen der Väter*. In: J. Plöger (Hg.): Gott feiern, 423–435. 426.

[35] RegBen. 9, ed. I. Faeßler / L. Hunkeler: *Die Benediktsregel*. In: H. U. v. Balthasar (Hg.): Die großen Ordensregeln. Einsiedeln 3. Aufl. 1974, 208: «За ночным богослужением читаются Богом удостоверенные книги Ветхого и Нового Завета, равно как и объяснения их, которые восходят к именитым и православным вселенским Отцам».

* *Перикопы* — распорядок чтений Свщ. Писания за богослужениями с точным указанием фрагмента, подлежащего прочтению в определенный день. — *Прим. перев.*

[36] Rahner, *Väterlesungen* 43: «Как кажется, нельзя оспорить, что подобное собра-

В VIII в. эти проповеди свв. Отцов стали сводиться в книги под названием «Homiliarium» или «Sermonarium». Наибольшее значение приобрел свод Павла Диакона, составленный между 786 и 792 гг. по поручению Карла Великого; эта книга, однако, не вытеснила из употребления множества других гомилиариев.

Когда началось сокращение богослужебных книг вплоть до Бревиария, последовало сокращение объема библейских и патристических чтений, а временами даже и смешение их текстов. Вплоть до реформы Литургии Часов на II Ватиканском соборе положение оставалось прежним[37].

Галликанское происхождение имеют «Известия о страстях мучеников и о житиях вселенских Отцов»; агиографические чтения отмечены там начиная с конца VII в., а в Риме они засвидетельствованы начиная с понтификата Папы Адриана I († 795)[38].

Что касается чтений из Писания, то на II Ватиканском соборе была дана установка распределить их таким образом, чтобы «сокровищница Слова Божия оказалась доступна без помех и в большей полноте» (SC 92a). Предложены два цикла, и в них чтения из Евангелия не представлены, поскольку все Евангелие сплошь ежегодно вычитывается за Мессой[39]. Годовому циклу противостоит двухгодичный, который «для каждого года предлагает тексты из почти всех книг Свщ. Писания и прежде всего длинные и трудные фрагменты», «едва ли подходящие для Мессы ». Новый Завет — в разделении на чтения Мессы и чтения Литургии Часов — ежегодно прочитывается полностью; из Ветхого Завета избираются тексты, «особенно важные для понимания истории искупления и воспитания благочестия»[40].

Собор, согласно SC 92б, дал установку: «чтения, извлекаемые из писаний Отцов, Учителей и церковных писателей, надлежит отбирать более тщательно»[41]. Качинский (*Kaczinski*) проводит различие

ние, причем по происхождению, вероятно, именно из града Рима, вошло в 9-ю главу Устава св. Венедикта».

[37] Ср.: M. Klöckener: *Die Lesungen aus den Vätern und Kirchenschriftstellern in der erneuerten Stundenliturgie*. In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet, 267–300. 269 и сл.

[38] Такую цитату приводит Качинский; см.: R. Kaczynski, *Vom Lesen der Väter*, 426 и сл.; галликанскую версию *Ordo Romanus* XIV 10 см.: Andrieu OR 3,41.

[39] AES 144, если отвлечься от бдения согласно AES 73.

[40] AES 146.

[41] Относительно критериев отбора ср.: Klöckener, *Die Lesungen aus den Vätern und Kirchenschriftstellern* 272–278. Клекенер (Klöckener 288–293) дает в форме таб-

между *гомилиями* свв. Отцов, в которых толкуется определенное место из Писания (на Литургии Часов или за Мессой), и *чтениями* из Свв. Отцов, которые под другим углом зрения облегчают подход к тайне Церкви. При этом понятие «Свв. Отцы» следует трактовать весьма расширительно, поскольку читаются авторы, не принадлежащие к патристической эпохе, равно как авторы новейшего времени[42].

По отношению к *агиографическим чтениям*, (понимаемым как чтение текста, «в котором повествуется о святом, поминаемом в данный день, или который может быть применен к святому, или который представляет собой выдержку из собственных писаний святого или из его жития» [AES 166]), сейчас выдвигается требование соответствия исторической истине (SC 92в)[43].

Д. Евангельские песнопения: Benedictus — Magnificat — Nunc dimittis

Новозаветные похваляющие песнопения, которым «оказывается та же честь и торжественность, что и самомý Евангелию» (AES 138), образуют «драматургическую» вершину последований Хвалений утренних, Вечерни и Повечерия[44]. Гимн *Benedictus* (песнь Захарии) и *Magnificat* (песнь Богородицы) впервые засвидетельствованы в Бенедиктинском уставе[45]. В Магистерском уставе (начала VI в.) и в богослужебном чине римских базилик VI в., вероятно, представлены оба эти песнопения уже в Литургии Часов, пусть и на других местах. Включение Евангельских песен в три названных Часа определяется их со-

---

лицы обзор авторов и анонимных произведений чтений из Отцов и церковных писателей, которые представлены в Литургии Часов и в Часослове на немецком языке.

[42] Ср.: Kaczynski, *Vom Lesen der Väter* 428–431.

[43] Это же подхвачено в AES 167. О проблематике в общем виде ср.: H. J. Limburg: *Die Wahrheit der Heiligen. Ihre Lebensbeschreibungen m den Lesehoren des deutschen Stundenbuches*. In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet, 301–315.

[44] Ср.: F. Schneider: *Die Lobgesänge aus dem Evangelium. «Benedictus» — «Magnificat» — «Nunc dimittis»*. In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet, 252–266. 252. Шнейдер (Schneider 260 и сл.) считает даже, что в свете *берахи* возможно говорить о библейских песнях как о «евхаристических молитвах» по аналогии со служением Мессы.

[45] Ср.: F. Faeßler / L. Hunkeler: *Die Benediktsregel*. In: H. U. v. Balthasar (Hg.): *Die großen Ordensregeln*. Einsiedeln 3. Aufl. 1974. RegBen. 12, 4 – с. 210; 13, 11 – с. 211; 17, 8. – с. 213.

держанием, хотя в византийском чине Часов *Magnificat* («Величит душа моя Господа») входит как раз не в Вечерню, а в Утреню. Слова о «воссиявшем свете свыше»* придают гимну *Benedictus* «близость к утренней похвале и к (с раннего времени сопряженному с ней) воспоминанию воскресения Христова», тогда как благодарственная похвала, воспетая Девой Марией, все же родственна вечернему благодарению за истекший день и за искупление. Еще отчетливей видна содержательная близость «вечерней песни» Симеона Богоприимца к завершению дня. Св. Бенедикт, однако, еще не упоминает о гимне *Nunc dimittis* («Ныне отпускаешь») в составе Повечерия; впервые такое упоминание встречается у Амилария Мецского (*Amilar von Metz*; † ок. 850)[46].

Особое положение Евангельских песен подчеркивается и внешним образом: они воспеваются стоя, перед началом пения положено крестное знамение, а при исполнении гимнов *Benedictus* и *Magnificat* может быть совершено каждение алтаря, что символизирует восхождение похвалы на небеса[47].

*Е. Моления и прошения***

Первые ясные свидетельства о том, что под конец Хвалений утренних и Вечерни возносились молитвы в форме литании с повторениями «Господи, помилуй», идут с христианского Востока IV в.[48].

Из Иерусалима, центра паломничества, литания «Господи, помилуй» распространилась не только на Мессу[49], но и на утреннее и

* Остается напомнить, что в славяно-русском Евангелии упоминания о свете нет: «посетил нас Восток (Восход солнца) свыше» (Лк 1:78). — *Прим. перев.*

[46] Schneider, *Lobgesänge* 254.

[47] Ср.: AES 261 und 263. Согласно Шнедеру (Schneider, *Lobgesänge* 261), первоначально совершение каждения было связано с псалмом Вечерни 142, 2 и затем вместе с этим стихом в качестве антифона было перемещено перед *Magnificat*, пока не соединилось с ним и не стало по аналогии совершаться и при пении *Benedictus*.

** *Preces* и *intercessiones* в «Словаре литургических терминов» (М., 1998, с. 23) одинаково переданы как *прошения*. — *Прим. перев.*

[48] Ср.: B. Fischer: *Die Anliegen des Volkes im kirchlichen Stundengebet.* In: J. A. Jungmann (Hg.): Brevierstudien. Referate aus der Studientagung von Assisi 14.–17. September 1956. Trier 1958, 57–70. 59; здесь есть ссылка на свидетельство Эгерии, 24, 2. 5 – SChr 296, 236. 240.

[49] В форме *Deprecatio Gelasii*; ср.: Jungmann MS I, 433.

вечернее богослужения[50]. Баумгратнер (*Baumgartner*) «довольно уверенно» принимает такой путь и для Рима*.

Изменение наступило, когда начиная с VII в. в Риме и севернее Альп на отдельные молитвенные интенции стали отвечать не одним и тем же «Господи, помилуй», а стихом из псалма. Три различных типа моления («восточный с его примыкающей литанией "Господи, помилуй"; ирландский с примыкающей литанией, когда ответы на прошения берутся из псалмов; галликанский: моления состоят просто из стихов псалмов») «оказывали влияние друг на друга, так что возникла невозможная смесь, которая тем не менее позже перешла в римский Бревиарий и просуществовала вплоть до последней реформы Литургии Часов под именем "Preces feriales ad Laudes et Vesperas"**»[51].

Этим прошениям придавали ярко выраженный покаянный характер, хотя налицо недоразумение: молитвы литании «Господи, помилуй» совершались на коленях только потому, что еще помнился древнеримский способ возношения прошений с диаконскими восклицаниями «Flectamus genus — levate»***. Поскольку, однако, на Никейском соборе коленопреклоненная молитва на время Пасхального периода была запрещена, коленопреклонение отождествили только со временем покаяния. Соответственно прошения-*preces* стали возноситься лишь в период Поста и Адвента, а также и в традиционные покаянные дни — среду и пятницу[52]. Из *preces* в конце концов возникли *preces flebiles* («жалобные моления»), в которых уже совсем не распознавалась прежняя просительная литания.

Возвращение молений-*preces* и прошений в последование Хвалений утренних и в Вечерню восходит к литургической реформе, так как они суть как раз то, что «со временем незаслуженно исчезло» (SC 50). Сам Папа Павел VI выразил пожелание, чтобы в Хвалы утренние были включены прошения, которыми день и труд посвящаются Богу.

---

[50] Ср.: Chrysostomos, *Hom.* 6, 1 – PG 62, 530. Ср. по этому поводу: J. Baumgartner: *Die «Preces» in Laudes und Vesper. Ein zurückgewonnenes Element christlichen Gebetsgutes.* In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet, 368–397. 370 и сл.

* Примечательно, что прошение на Западе вплоть до II Ватиканского собора возносилось по-гречески: Κυριε, ελεησον. — *Прим. перев.*

** «Торжественные прошения на Утрене и на Вечерне». — *Прим. перев.*

[51] Baumgartner 373.

*** «Преклоним колени»; «Поднимитесь». — *Прим. перев.*

[52] Ср.: Fischer: *Anliegen des Volkes* 62–66; Jungmann: *Die liturgische Feier* 92–93.

Соответственно прошения утреннего Часа продолжают мотив освящения дня, который содержался в теперь отпавшем Первом Часе, тогда как собственно литания с прошениями совершается на Вечерне, и в последнем из них всегда поминаются усопшие[53].

Ж. Молитва «Отче наш» и заключительные обряды

В Бенедиктинском уставе уже содержится предписание исполнять молитву «Отче наш»[54]. Согласно Хойслингу, новизна состояла в том, что ее — в отличие от других богослужебных последований — теперь должен был читать предстоятель во всеуслышание, тогда как, по предписаниям уже отжившей церковной дисциплины, Господня молитва до того времени произносилась лишь шепотом. Отныне каждое утро и каждый вечер она в громком произнесении (предстоятеля) должна напоминать братии об обязанности взаимного прощения.

Св. Венедикт мог сослаться на почтенную традицию: уже в «Дидахе»[55] содержится призыв к каждому христианину трижды в день произносить «Отче наш», и в источнике содержится также «минимум (Молитвенного) правила любого христианина»[56].

Согласно Юнгманну, «Отче наш» в завершении Часов имел функцию подытоживающей молитвы (*коллекты*), но когда Литургия Часов была преобразована в молитву по Бревиарию, «Отче наш» постепенно вышел из употребления[57]. Праздничные Часы получили собственную заключительную молитву-орацию; увеличилось количество стихов, которые первоначально функционировали как завершение Молитвы Господней; прошения-*preces* получили покаянный смысл, и вместе с ними чтение «Отче наш» удержалось лишь для покаянных дней.

---

[53] Ср.: Baumganner 375; IGLH 179–193.

[54] Ср.: F. Faeßler / L. Hunkeler: *Die Benediktsregel*. В: H. U. v. Balthasar (Hg.): Die großen Ordensregeln. Einsiedein 3. Aufl. 1974. RegBen. 13 – стр. 211.

[55] Didache 8, 3 — ed. G. Schölgen. Freiburg – Basel – Wien u. a. 1991 (FC 1), 120 и сл.

[56] A. A. Häußling: *Vom Gebet des Herrn*. In: J. Plöger (Hg.): Gott feiern. 444–450. 446. *Didache* 8, 3 – SChr 248, 174.

[57] Ср.: J. A. Jungmann: *Das Gebet des Herrn im römischen Brevier*. В: он же: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge. Innsbruck – Wien – Zürich 1960, 252–264. Ср. еще раз он же: *Das Kyrie eleison in den Preces*. В: цит. раб., 239–252. 240 и сл.: «Отче наш» служит как заключительная коллекта литании с возгласами *Kyrie eleison*.

Литургическая реформа вновь ввела «Отче наш» в завершения главных Часов — последований Хвалений утренних и Вечерни. Аргументом послужило предположение, что Хвалы и Вечерня — наиболее вероятные службы для совершения вместе с общиной (AES 194).

В реформе продолжена также традиция троекратного чтения «Отче наш», причем третий раз — это, наряду с главными Часами, молитва Господня за Мессой[58]. «“Отче наш” всеми произносится совместно. Молитве может предшествовать краткое смысловое переключение»[59]. Часы заканчиваются краткой молитвой-орацией; для Часа чтений она идентична орации Мессы[60]. Затем рукоположенный предстоятель, в завершение Часов, благословляет общину и произносит отпуст.

3. Заключительные антифоны Повечерия — Деве Марии

Антифоны стали плодом «Марианской весны» времени расцвета Средневековья, благочестие которого проистекало не столько из Пасхального события, сколько из вочеловечения Христова и Его солидарности с судьбой людей. Соответственно и Мария, мать Господа, вышла на первый план, особенно в духовности орденских общин, возникавших в средние века.

В XIII в. цистерцианцы, доминиканцы и камальдулцы уже завершали Повечерие пением Марианских антифонов. Большое влияние имело принятое в 1249 г. решение Генерального капитула францисканцев, по которому «предписывалось попеременное употребление четырех (принятых вплоть до Ватиканских реформ) заключительных антифонов, “post Completorium decentandis”*»[61]. Исполнение антифонов вечером перед ночным покоем поддерживалось принятой тогда богословской символикой, по которой эпизод Благовещения (для неис-

---

[58] AES 195; однако, это положение Хойслинг (*Häußling*) критикует за «безразличное сведéние воедино последования Часов и служения Евхаристии»; указание на связь со служением Мессы имеется уже у Ильдефонса Хервегена (*Ildefons Herwegen*). Ср.: Häußling, *Vom Gebet des Herrn* 449 и сл., прим. 5 и 12.

[59] AES 196. Переход до сих пор напоминает о литании с возгласами *Kyrie eleison*.

[60] Относительно орации ср.: AES 197–200.

* «Подобающих после Повечерия». — *Прим. перев.*

[61] A. Heinz: *Die marianischen Schlußantiphonen im Stundengebet*. In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet, 342–367. 344.

купленного мира, клонящегося к концу) был отнесен к вечернему времени. По этой причине антифоны сами становятся в отношение к событию Благовестия или напоминают о нем своими «приветственными» словами[62].

Антифон «Alma Redemptoris Mater», который по происхождению относится ко времени Адвента и Рождества, написан анонимом, равно как и по традиции относимый ко времени Поста антифон «Ave, Regina caelorum». Они оба засвидетельствованы в Антифонарии Парижского аббатства *St. Maur-des-Fossés*[63].

Антифон «Raegina caeli laetare» Пасхального времени, согласно мнению историка литургии кардинала Джузеппе Томази ди Лампедуза (*Guiseppe Tomasi di Lampedusà*), представлен в первый раз в одном римском Антифонарии из Собора св. Петра начала XIII в. На него повлиял один рождественский гимн XI в.

Антифон «Salve Regina» — древнейший из Марианских антифонов; его авторство длительное время приписывали монаху аббатства Рейхенау *Герману Хромому* (или *Расслабленному*). Исследователь Гейнц (*Heinz*), однако, считает автором Бернара Клервоского (*Bernhard v. Clairvaux*), который затем сообщил текст антифона своему другу — аббату Петру из Клюни[64].

Наряду с этими четырьмя классическими Марианскими заключительными антифонами, *Liturgia Horarum* (Литургия Часов) предлагает еще один — «Sub tuum praesidium»*. Он пришел к нам с христианского Востока, и его, «по современному состоянию исследований, можно вообще считать первой внебиблейской молитвой к Деве Марии». Греческий оригинал антифона в записи на папирусе (конец III в.) был найден в Египте в 1917 г. «Для полного понимания самой

---

[62] Ср.: Heinz, *Schlußantiphonen* 345 и сл. Гейнц (*Heinz*) ссылается на 3-ю строфу гимна Адвента «Conditor alme siderum», в котором говорится: «Vergente mundi vespere / uti sponsus de thalamo / egressus honestissima / Virginis matris clausula». В приблизительном рус. переводе М. Линькова и А. Куличенко: «Восстал средь тьмы погибельной / Ты Солнцем Божьей Истины: / Взошел из лона дивного, / Рожденный Девой Чистою» (Сборник церковных песнопений. Рим, Люблин, 1994, с. 115).

[63] Ср.: Heinz, *Schlußantiphonen* 347–351.

[64] Ср.: Heinz, *Schlußantiphonen* 355.

* Помещен в бревиарии «Литургия Часов» (с. 58). В церковнославянской версии известен как весьма популярная молитва «Под твою милость» (которая обычно всем народом воспевается после Всенощной и Первого Часа). — *Прим. перев.*

древней молитвы христиан к Деве Марии рекомендуется, наряду с латинским текстом, учитывать также греческий оригинал. В греч. первоначальной версии в начале читается: *Под твою милость* (εὐσπλαγχνία) *прибегаем*. Εὐσπλαγχνία буквально означает: внутренности, тело, материнское лоно. В переносном смысле выражение означает чувство сердечного сочувствия, сочувственной милости. В Амброзианской версии этот антифон так и переведен: *Sub tuam misericordiam confugimus*»[65].

5.3.3 Предложения по введению новых или по возвращению утраченных элементов в Литургию Часов

Высказано немало предложений с целью вдохнуть новую жизнь в Литургию Часов как общественное богослужение[66].

Если мы желаем удержать как традиционно сложившуюся форму Часов, так и обновленную Литургию Часов и не хотим снова отвратить от нее общину введением (новых) параллельных или особых форм богослужения, то, наряду с возможными перестановками различных компонентов и местными вариантами чинопоследований[67], можно думать прежде всего о невербальной составляющей, способной оживить служение Часов.

Из предложений, сделанных Фуксом (*Fuchs*), мы сейчас представим те три, которые относятся к главным Часам — Хвалам утренним и Вечерне и которые особенно пригодны для общинного служения.

А. Вечерний светильничный обряд / Luzernarium. При всей важности света как богослужебного символа, за вечерним богослужением по римскому чину, в отличие от других христианских богослужебных традиций, все же так и не сложился обряд возжигания светильников. Между тем уже св. Ипполит Римский, пусть всего лишь в связи с вечерней агапой, специально упоминает о благодарении света.

---

[65] Heinz, *Schlußantiphonen* 358–361.

[66] Р. Бергер сообщает об ободряющем опыте: община совершает вечерние хвалы; см.: R. Berger, *Eine Gemeinde betet das Abendlob*. In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): *Lebendiges Stundengebet* 495–505.

[67] Ср.: Berger, цит. раб., 503.

Многие авторы, предлагая богословское обоснование Вечерни, ссылаются на метафорику света и указывают на еще и до сих пор принятый в Восточных Церквах гимн «Φῶς ἱλαρόν»*, поемый во время обряда возжигания светильника (ср. AES 39), но они, тем не менее, не делают прямых предложений по введению и у нас светильничного обряда.

Соответственно Фукс предлагает, чтобы после исполнения начального стиха Вечерни возженный светильник вносился в помещение диаконом или кем-либо из верующих, а община ответствовала бы на это аккламацией или гимном, после чего зажигались бы все свечи и свет раздавался бы членам общины[68].

Под именем «луцернария» Фукс понимает — в отвлечении от иного применения термина к светильничным обрядам — вечернее богослужение, которое подражало бы древней церковной Вечерне (т.е. состояло бы из благодарения света, обряда каждения при пении псалма 140/141, молитвословий, но без непрерывной псалмодии)[69]. При этом Фукс критически замечает, что при возвращении к древним церковным формам луцернария не следует заходить далеко, чтобы «в известном смысле не обобрать историю и отдельные чинопоследования. Хорошее литургическое меню не получится, если взять и свалить в кучу древнеиспанские, каппадокийские и римские молитвенные формы, да еще приправить восточно-церковными мелодиями, да еще присовокупить некую дозу из практики монастыря в Тезэ (*Taizé*)»[70].

Б. Воскурение ладана. В Литургию Часов каждение ладаном вошло как драматургическое оформление стиха 2-го вечернего псалма 140/141-го. Когда же вследствие непрерывного вычитывания Псалтыри за монастырской Литургией Часов данный псалом утратил свое особое значение, то его сократили вплоть до одного стиха 2. Стих сей сначала пелся в конце псалмодии, а затем перед гимном *Magnificat*:

---

* «Свете тихий» — *Прим. перев.*

[68] Ср.: Fuchs 77–83; см. также стр. 70, на которой в форме таблицы сопоставлены невербальные элементы светильничного обряда (на Вечерне) и водного обряда (в воспоминание о крещении на Утрене).

[69] Fuchs 83. Имеет место ссылка на: H. J. Becker / A. Gerhards: *Den Abend segnen?* In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale. Freiburg – Basel – Wien 1987, 322–333; H. Becker: *Luzernarium.* In: W. Meurer (Hg.): Volk Gottes auf dem Weg. Mainz 1989, 169–174.

[70] Fuchs 84 и сл.

«Да направится молитва моя, как фимиам, пред лице Твое, воздеяние рук моих — как жертва вечерняя».

Когда же этот стих в обновленной Литургии Часов отпал окончательно, каждение стало сопровождением новозаветных песней Главных Часов, т.е. оно стало прибавляться и к песни Захарии (*Benedictus*) (AES 261), хотя в ней нет никакой связи с «жертвой вечерней». «Каждение ладаном за Литургией Часов ныне, собственно, может быть только — и нигде столь впечатляюще, как здесь — символом молитвы. Этому значению должна отвечать и форма обряда».

Соответственно Фукс предлагает отказаться от использования кадильницы, а вместо нее ставить перед алтарем или на алтарь — курильницу. Ее внесение в церковь могло бы совершаться перед пением *Magnificat* и *Benedictus*, причем без какой-либо связи с *жертвой вечерней* (когда в качестве стиха исполнялся 140/141:2), а как «жертва фимиама», выражающая «жертву уст». Тогда верующие, вознося утренние прошения-*preces* и совершая вечернюю литанию, влагали бы в курильницу зернышки ладана[71].

В. Крещальная вечерня/Воспоминание о крещении во время Хвалений утренних. Под «Крещальной вечерней» понимают Вечерню, за которой, в воспоминание о крещении, с песнопениями и молитвословиями совершается *крестный ход* (= процессия) к месту крещения (к крещальной купели/к крещальной часовне).

Уже в Иерусалиме Литургия Часов сопровождалась процессиями: такова, например, процессия «к Кресту и за Крест», за которой возносились молитвы, а также преподавалось благословение верным и оглашенным[72].

Согласно Жунелю (*Jounel*), Крещальная Вечерня является наследницей другой описанной Эгерией Иерусалимской процессии, которая совершалась в Пасхальную октаву и в которой принимали участие также и новокрещенные, но которая не имела отношения к местам крещения[73].

---

[71] Ср.: Fuchs 59 и сл.

[72] Egeria, *Peregrinatio* 24, 7 – SChr 296, 240. Выражения «крест» («Crux») и «за Крестом» («post crucem»), согласно Маравалу (*Maraval*), являются техническими и называют Голгофу и стоящую за ней часовню; ср. стр. 284, прим. 2.

[73] Ср.: P. Jounel: *Les Vèpres de Pâques*. In: MD 49 (1957) 96–111. 97 и сл. Ср.: Egeria, *Peregrinatio* 39 – SChr 296, 292–294.

В *Ordo Romanus 27* описывается Крещальная вечерня в Риме начала VII в., которая во время Пасхальной октавы совершалась вплоть до XIII в. После того, как были исполнены Третий псалом, *Magnificat* и Пасхальная молитва-орация, первая часть Вечерни завершалась, и процессия отправлялась к Баптистерию и к Часовне миропомазания (*Consignatorium*), где бывали воспеты оба последних псалма, за которыми следовали (второй и третий) *Magnificat* с соответствующей орацией[74].

Из Рима эта Крещальная вечерня перешла в Империю франков, где она еще держалась и тогда, когда в Риме от нее, вследствие перехода к куриальной литургии, уже отказались. Во всяком случае, во Франции и в Трирском соборе она совершалась вплоть до середины XIX в. В Амброзианской литургии она сохраняется до сих пор[75].

Наряду с возвращением Крещальной вечерни[76], Фукс выступает за возобновление воспоминания о крещении в служении Хвалений утренних, поскольку в этом чинопоследовании, за исключением возможного каждения при пении *Benedictus*, нет такой невербальной формы выражения, которая соответствовала бы вечернему луцернарию[77].

При этом он исходит из Обряда окропления как воспоминания о воскресном крещении, который, как известно, по воскресеньям первоначально совершался перед Мессой. Хвалы утренние, по его мнению, могли бы, по исполнении начального стиха, начинаться с приготовления воды, над которой произносилась бы благодарственная или благословляющая молитва. Затем вода раздавалась бы верующим и исполнялся бы гимн Хвалений.

Фукс предлагает данное невербальное действо только для воскресных Хвалений утренних, соединяемых с Мессой. Если, однако, соединение Хвалений с Мессой считать исключительным случаем, то желанное соответствие луцернарию Вечерни не становится общим принципом.

---

[74] Таково описание обряда в *Ordo Romanus* VII в. (раздел XXVII). Ср.: B. Fischer: *Formen gemeinschaftlicher Tauferinnerung im Abendland.* In: B. Fischer: Redemptionis Mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation. Hrsg. v. A. Gerhards / A. Heinz. Paderborn – München – Wien – Zürich 1992, 141–150. 143.

[75] Ср.: Fischer a.a.O., 144.

[76] Ср.: Fuchs 114–116.

[77] Ср.: Fuchs 68–71.

Литература

R. Berger: *Stundengebet nach dem II. Vaticanum.* In: HID 47 (1993) 108–115.
G. Fuchs: *Singet Lob und Preis. Stundengebet mit der Gemeinde feiern.* Regensburg 1993.
A. Gerhards: *Das Stundengebet in Ost und West.* In: LJ 38 (1988) 165–172.
M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): *Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe (FS Brinkhoff).* Freiburg – Basel – Wien 1989.
A.-G. Martimort: *La prière des heures:* Martimort IV. Paris 1983, 167–293.
J. Pinell: *Liturgia delle ore. Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia V.* Torino 1991.
J. Plöger (Hg.): *Gott feiern. Theologische Anregungen und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet (FS Schnitzler).* Freiburg – Basel – Wien 1980.
H. Rahner: *Zur Reform der Väterlesungen des Breviers.* In: J. A. Jungmann (Hg.): Brevierstudien. Referate aus der Studientagung von Assisi 14.–17. September 1956. Trier 1958, 42–56.
M. Righetti: *Manuale di scoria liturgica II: L'Anno Liturgico — Il Breviario.* Milano 1955, 559–632: Gli elementi costitutivi dell'Ufficio; 633–715: Le singole.
P. Ringseisen: *Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitrag von M. Klöckener.* Freiburg – Basel – Wien 1994.

5.4

ЛИТУРГИЯ ЧАСОВ В ЦЕРКВАХ ВОСТОКА И В ЦЕРКВАХ РЕФОРМАЦИИ

5.4.1 Литургия Часов Византийской Церкви

Полагают, что Литургия Часов византийской традиции, по сравнению с западной, испытала на себе большее монастырское влияние. Причиной этого является большее различие на Востоке между белым духовенством, как правило женатым, и монашеством. Соответственно совершение Часов считалось делом монахов; они придали «Часам их окончательную форму и закрепили порядок их совершения, например, в Типиконе. Именно их чин в конечном итоге вытеснил из соборных и приходских храмов более народную службу, в которой было много пения»[1].

Согласно Симеону Солунскому, Литургия Часов — это всего лишь минимальная реализация слабым человеком настоящего идеала непрерывной молитвы, в принципе обязательной для каждого христианина[2]. Снисходя к слабым, Церковь и ввела в обиход, по ветхозаветному образцу, особые молитвенные периоды дня[3]. Об этом напоминает Полунощница, исполняющая заповедь бдения, а последняя обязательна для всех[4].

---

[1] Raes, *Streiflichter* 119.

[2] Ср.: *Dialogos* 297 – PG 155, 549 B – C.

[3] Ср.: Resp. ad q 79 – PG 155, 937 D.

[4] Ср.: *Dialogos* 299 – PG 155, 549 D – 552 A. Ср. по этому вопросу также: H. A. J. Wegman: *«Schau, der Bräutigam! Geht aus, ihm zu begegnen!» Die Theologie der Vigil.* In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet, 442–461. См. также: Heitz I, 237–241.

Такова точка зрения монахов, представляющая, на богословских основаниях, идеал непрерывной молитвы. Монахи считали Литургию Часов по чину общины недостаточной и предприняли его усложнение, ведь даже Часы по монашескому же чину воспринимались ими как «уступка» человеческой слабости.

Шульц считает форму византийской Литургии Часов «результатом многослойных процессов обмена и слияния между традициями Константинопольского и Иерусалимского патриархатов, равно как между молениями мирской общины на протяжении дня и монашеского богослужения». Вследствие этого симбиоза молитвенные Часы мирской общины, совершаемые утром и вечером (ὄρθρος, «утреня», и ἑσπερινός, «вечерня»), «были перестроены введением сплошного вычитывания Псалтыри, причем к Утрене, Вечерне и трем традиционным Часам (Третьему, Шестому и Девятому) монахи, по собственным представлениям, еще прибавили: полночную молитву (μεσονυκτικόν, «Полунощницу»), Первый Час (πρώτη, «Первый [Час]») и Молитву позднего вечера (ἀπόδειπνον, «Повечерие»), а также еще Междучасия изобразительных (τυπικά, букв.: «уставных»)»[5].

Подобными монашескими преобразованиями в период иконоборчества занимался преимущественно Студийский монастырь в Константинополе, в свою очередь принявший устав Монастыря св. Саввы под Иерусалимом. Поскольку византийская Литургия Часов имеет весьма сложную структуру, ограничимся представлением только Утрени и Вечерни.

Вечерня (ἑσπερινός, лат. *vesperae*) начинается славословием, после чего читается или поется Предначинательный псалом (103/104). В это время священник читает «светильничные молитвы», древние молитвы от лица общины. Как и за служением Литургии, затем следует Великая ектения; после этого снова поются псалмы. В приходских храмах вычитывание Псалтыри сокращено вплоть до неузнаваемости, а иногда Псалтырь и опускается вовсе.

Вторая часть Вечерни до сих пор сохраняет элементы вечернего богослужения по соборному чину. Поются стихи из псалмов 140/141, 141/142, 128/129 и 116/117. Из их числа последние восемь или десять стихов перемежаются поэтическими строфами («стихирами на “Господи воззвах”»; пс 140:1). Совершается также чин Луцернария (когда

---

[5] Schulz, *Liturgie* 48 и сл.

возжигаются все светильники в храме) и приносится жертва каждения (в форме каждения диаконом всей церкви, литургисающих священников и верующих).

Следует вечерний гимн «Φῶς ἱλαρόν» («Свете тихий»). После этого поют респонсорий (*прокимен*), но чтение из Свщ. Писания в нынешних условиях совершается лишь Великим Постом и накануне великих праздников*.

Заключительную часть вечерни составляют преимущественно прошения: «Сугубая ектения», вечерняя молитва чтеца («Καταξίωσον ἡμᾶς», «Сподоби нас»), просительная ектения, молитва главопреклонения, лития («просительная процессия» в притвор или на паперть, когда «Господи, помилуй» произносится по сорок раз). Вечерня завершается «стихирами на стиховне» (ἀπόστιχα**; это поэтические стихи к избранным псалмам Псалтыри), гимном «Ныне отпущаеши» («Nunc dimittis»), пением Трисвятого, молитвой «Отче наш», тропарем дня и тропарем Пресв. Деве Марии (θεοτοκίον)[6].

Утреня (ὄρθρος; лат. *Laudes*) открывается вступительным славословием, после чего бывает чтение Шестопсалмия (ἑξάψαλμος; псалмы 3, 37/38, 62/63, 87/88, 102/103 и 142/143). В это время священник тихо прочитывает 12 утренних молитв. Затем следуют: Великая (или Мирная) ектения, респонсорий-прокимен («Бог Господь, и явися нам», псалмы 116/117:27а как припев к стихам 1, 10, 17, 22 и 23), тропарь дня и богородичен.

За Утреней предусмотрено вычитывание Псалтыри (три кафизмы, т.е. три подразделения Псалтыри, с малыми ектениями между ними), но сейчас оно очень сокращено, а иногда и совершенно опускается.

Вторая часть Утрени не имеет соответствия в Вечерне и представляет собой краткое богослужение Благовестия: поются хвалитные псалмы 134/135 и 135/136 (называемые πολυέλαιος «полиелеем», букв. «многомилостиво», согласно пс 135/136), причем в это время возжига-

* *Прокимен* (προκείμενον, букв. «предлежащий» [стих]) обычно произносится перед чтением из Свщ. Писания (и не отрывается от него), но по современной практике в будние дни и под воскресенья на Вечерне прокимен говорится, а чтения тем не менее не бывает. — *Прим. перев.*

** «Стихиры на стиховне» поются в конце Повечерия и Вечерни и по-гречески называются букв. «после-стишными», поскольку исполняются после исполнения стиха из псалма. — *Прим. перев.*

[6] Ср.: Schulz, *Liturgie* 57–60.

ются все светильники, отворяются Царские врата и совершается каждение храма.

В воскресные дни поются хвалебные песни в честь воскресения Христова (воскресные εὐλογετάρια), а в большие праздники за ними следует величание празднуемого события или святого (μεγαλυνάριον). Событие воскресения Христова превозносится также во время исполнения «песней степеней» (т.е. «ступеней», ἀναβαθμοί), первоначально представлявших собой антифоны к псалмам 119–132.

Воскресному Евангелию предшествует двойной прокимен-респонсорий (первый определяется гласом недели, а второй — неизменяемый). Само прочитываемое Евангелие всегда имеет содержанием Пасхальное событие: оно берется из ряда в одиннадцать перикоп, имеющих своей темой или воскресение Христово, или явления Воскресшего[7].

Исполняется воскресный гимн «Воскресение Христово видевше», содержащий размышление над выслушанным евангельским фрагментом, а затем книга Служебного Евангелия полагается на амвоне, и верующие прикладываются к ней.

В третьей части Утрени доминируют гимнографические элементы. Она открывается пс 50/51, за которым следует молитва «Спаси, Боже, люди Твоя и благослови достояние Твое». После этого начинается сложный по своей структуре «канон», «"последование" в обычном случае из восьми поэтических песней (песни 1 и 3–9). Песни канона, по первоначальному замыслу, должны были быть поэтическими парафразами, следующими за исполнением библейских песней (*Cantica*). Тем не менее в настоящее время лишь перед одной 9-й песнью все еще исполняется библейская песнь Богородицы "Величит душа моя Господа" (составленная по новозаветным песнопениям Девы Марии [*Magnificat*] и Захарии [*Benedictus*])»[8].

Пока поется песнь Богородицы перед 9-й песнью канона, совершается каждение храма, после чего по воскресным дням бывает прокимен «Свят Господь Бог наш» и, в соответствие каждому из 11-ти воскресных Евангелий, — один из 11-ти «эксапостилариев» (ἐξαποστειλάρια: просительных возгласов о ниспослании света от света Христа).

[7] Относительно самих перикоп ср.: Schulz, *Liturgie* 62, прим. 131. Согласно Шульцу, и до сих пор сохраняется традиция, которую можно проследить вплоть до свидетельства Эгерии, из которого следует, что Евангелие читает не диакон, а сам епископ (или священник).

[8] Schulz, *Liturgie* 63 и сл.

И только теперь наступает очередь собственно хвалитных, или хвалительных, псалмов 148–150. «При их исполнении в настоящее время превалируют поэтические стихиры (στιχηρά), вставляемые между стихами псалмов, из числа которых предпоследний (150-го псалма, читаемый по «слава Отцу») по воскресеньям опять-таки точно соответствует содержанию прочитанного воскресного Евангелия»[9].

За Великим славословием, которое, наряду с другими текстовыми элементами, содержит также «Слава в вышних Богу» («Gloria in excelsis Deo»), следуют тропарь Воскресению (ἀπολυτίκιον, «отпустительный») и молитвенная часть, соответствующая Вечерне[10].

Сложность этого столь разросшегося чинопоследования привела к тому, что, по крайней мере в приходском богослужении, оно сильно сокращается. К тому же его тексты находятся во множестве различных книг: в Служебнике, которым пользуется священник; в Псалтыри; в Минее — двенадцатитомной серии книг на каждый месяц с последованиями соответствующего дня; в Евангелии; в Канонnике и т.д.

«Книги для совершения Часов», т.е. единый Часослов или Цветники из различных книг, возникли, вероятно, по образцу западного Бревиария[11]. В противоположность Западу, где придавали большое значение тому, чтобы Литургия Часов совершалась полностью и в соответствии с литургическим днем, византийская практика допускает, по местным обстоятельствам, как сокращение части последования, так и ее полный пропуск[12].

Особняком стоит Литургия преждеосвященных Даров. Собственно, это Вечерня с раздачей причастия, но в ней встречаются элементы евхаристической Литургии, в том числе и за пределами чина, сопряженного с причастием. Литургия преждеосвященных Даров в настоящее время служится Великим Постом по средам и пятницам,

---

[9] Schulz, *Liturgie* 64.

[10] Ср.: Schulz 60–65. Тексты византийской Литургии Часов предлагаются по кн.: S. Heitz: *Das Gebet der orthodoxen Kirche (Orologion und Oktoich)*. Köln 1981; он же: *Mysterium der Anbetung I: Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche*. Köln 1986. Перевод Часов на французский язык приготовили монахи монастыря в Шеветони (*Chevetogne*) в своей серии: *La prière des églises de rite byzantin I: La prière des heures. Chevetogne* 1975.

[11] Ср.: M. Kunzler: статья *«Anthologion»*: LThK 3. Aufl. I, 720 (с литературой вопроса).

[12] Ср.: Raes, *Streiflichter* 120.

в первые три дня Страстной седмицы, а также по праздникам периода Поста. Тем самым обнаруживается мотив возникновения Литургии преждеосвященных Даров: в дни Великого Поста, когда полная Литургия невозможна, все же дается возможность приступать к причастию[13].

5.4.2 Молитвенное правило в Церквах Реформации

Согласно Лютеру, совершение Литургии Часов — это «времяпрепровождение ослов», ведь оно шло вразрез с его учением об оправдании одной верой. Кроме того, поскольку Литургия Часов в своем полном объеме уже превратилась в преимущественное богослужение монахов и священников, Лютер не смог убедить свою общину полностью перенять это последование, пусть даже и очищенное и переведенное на немецкий. Его критика канонических Часов ничем не отличается от его же критики римского духовенства и монашеского сословия вообще: в последовании якобы присутствует "слишком много Закона и регламента", а законничество повергает в отчаяние»[14].

Тем не менее, поскольку моление Часов согласуется со Свщ. Писанием и поскольку Лютер воспринял учение о священстве всех крещеных, он склонился к тому, чтобы все-таки совершать главные Часы утром (*Mette*) и вечером (*Vesper*), — совершать их или в общине или, по крайней мере, в среде воспитанников Ученых школ. Утреннее и вечернее последования имеют своим средоточием чтение из Свщ. Писания и толкование его. Наряду с молением утром и вечером, рекомендованы также полуденная и ночная молитвы, но они оставлены на усмотрение верующих[15].

Планы Лютера в значительной мере так и остались проектами[16], поскольку они были перегружены: реформатор требовал, чтобы по

---

[13] Ср.: K. Onasch: *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten, unter Berücksichtigung der Alten Kirche.* Wien – Köln – Graz 1981, статья *«Liturgie der vorgeweihten Gaben»*, 252 2S4 (с подробной литературой вопроса).

[14] Goltzen 188

[15] Goltzen 194: «В этой оценке отразилось точное понимание Лютером того, чего можно ожидать в вопросе ежедневного богослужения от своей общины, от ее пасторов и закрытых содружеств (ими в то время были Ученые школы)».

[16] Герч (*Hertzsch*), однако, указывает также и на исключения: в северо-германских ганзейских городах и в Нюрнберге еще долго удерживалась схема римских

будним дням произносились две проповеди, а по воскресным — три. «Но где, кроме как в больших городах, где имелось много духовенства, можно было говорить столь большое количество проповедей, наставлений, увещеваний? И где отыщешь общину, способную переварить столько проповедей за одну неделю?»

Тем не менее педагогическое насыщение Литургии Часов принесло свои плоды: «Поскольку Лютер весьма подчеркивал педагогическое назначение Часов, молитвенное правило превратилось в правило обучения. А поскольку обучающая задача чужда для Литургии Часов, спонтанное совершение богослужения оказалось разрушенным!.. Ныне весьма редко встречается понимание того, что ежедневные богослужения, при всей важности наставлений для учащейся молодежи и обучения прихода, могли бы еще иметь значение и для духовного формирования жизненной общины»[17].

Из моления Часов (называемых «дополнительными богослужениями», тогда как «главным богослужением» оставалась служба с произнесением проповеди по совершении пасторской Мессы по воскресеньям утром) развилось Библейское богослужение прихода: «Когда старания Лютера стимулировать чтение из Библии и псалмопение потеряли актуальность (поскольку чтение Библии в целом превратилось в приватное дело), данные "дополнительные богослужения" вскоре преобразовали — то в малые богослужения с проповедью, то в "литургические" богослужения с пением и музицированием, то в собрания по разным случаям»[18].

Постепенно и без того редкие «вечерни» и «утрени» в евангелических приходских церквах, служимые прежде всего в Рождественский период, потеряли всякую связь с Вечерней и Утреней традиционной Литургии Часов. Они стали таким богослужением с проповедью, за которым музыкальная часть выходила на первое место.

«Поскольку вследствие разрушения молитвы Часов образовалось пространство, которое не удавалось правильно заполнить, по необходимости стали появляться другие формы общинного благочестия»: церковная молитва по периодам дня заменилась воспитательно-

---

Часов; в Нюрнберге ежедневные вечерни (*Mette*) совершались вплоть до XVIII в. Ср.: E. Hertzsch: статья *«Stundengebet I. Liturgisch 3»*: RGG 3. Aufl. VI. Tübingen 1962, 435 и сл.

[17] Goltzen 196 и сл.

[18] L. Fendt: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*. Berlin 1958, 210–212: Das Stundengebet bei Luther, 211.

наставляющей литературой для частной утренней и вечерней молитвы отдельного верующего. Уже сам Лютер составлял подобные книги: в 1535 г. он напечатал книжку «Несложный способ молиться для доброго друга», которая должна была заменить моления мирян по четкам и канонические Часы «попов (*Pfaffen*) и монахов».

Движение пиетизма еще усилило эту тенденцию. Его конечную фазу Гольтцен усматривает в «Речениях по жребию» (*Losungen*) братской общины, которые как книга впервые вышли в свет в 1731 г. «Из горы в несколько тысяч речений для каждого дня по жребию вытягивается одно речение Ветхого Завета и к нему свободно подбирается "учительный текст", т.е. речение из Нового Завета. Затем прибавляются две строфы из песен, взятые по большей части из братской Книги песен... Библия, таким образом, низведена на уровень цитатного лексикона и вульгарного оракула»[19].

Лишь в начале XX в. с протестантской стороны начались попытки возродить для прихода богослужения по периодам дня. С подобными инициативами выступили движения Высокой Церкви (*Hochkirche*). Правда, при этом примыкание к католической традиции оказалось слишком большим[20].

Для евангелической Литургии Часов («Mette» = Хвалы утренние, Вечерня и Повечерие) Альбрехт указывает следующую структуру: *Ingressus* (начальный стих), или песнь соответствующего периода дня; псалом с антифоном; чтение из Свщ. Писания, обычно с краткой проповедью; гимн (*песнь*); библейская песнь (*Benedictus*, *Magnificat*, *Nunc dimittis*, причем этот последний, если не служится Повечерие, на Вечерне может чередоваться с *Magnificat*); *Kyrie*; «Отче наш»; *preces* (*прошения*); тихая молитва общины; заключительная орация; благословение[21].

Для множества протестантской молодежи в новом подходе к Литургии Часов (в расширительном смысле) большую роль сыграла экуменическая монашеская община в Тэзэ (Taizé)[22].

---

[19] Goltzen 214 и сл.

[20] Так, Ф. Хейлер (*F. Heiler*) выпустил в свет «Евангелическо-католический Бревиарий» (München 1932). Относительно других предложений по оформлению службы ср.: Fendt 211 и сл.

[21] C. Albrecht: *Einführung in die Liturgik*. Göttingen 3. Aufl. 1983, 76 и сл.

[22] Ср.: M. Entrich: *Ein einschneidender Rhythmus — Das Stundengebet in Taizé*. In: Beten mit der Kirche, 117–120.

Согласно Уставу общины в Тэзэ, троекратная ежедневная молитва вытекает из предписания Нового Завета постоянно молиться и не ослабевать (например, Еф 6:18)[23]. Устав, не освобождающий отдельного монаха от личной молитвы, ничего не говорит относительно структуры ежедневной молитвы в общине. Рожэ Шутц (*Roger Schutz*), основатель и приор (настоятель) обители в Тэзэ, сделал признание, что общинная молитва «одним представляется великолепной мозаикой, а другим — как нечто бесформенное и аморфное». «Что для одного не имеет значения, в другом находит отклик. Есть любители псалмов, продолжительных периодов молчания после чтения из Свщ. Писания или литаний»[24]. Фактически здесь перечислены элементы молитвы Часов, но они не совпадают по структуре с традиционной Литургией Часов. Многие из этих элементов находят себе подражателей в приходах и кругах молодежи[25].

5.4.3 Литургия Часов Англиканской Церкви

Бревиарий Римской курии («Breviarium secundum consuetudinem Romanae curiae»), успешно распространенный Францисканским орденом, «все же в XIV в. отнюдь не победил по всему фронту. Где древние соборы сохраняли свое здравое самосознание и по-прежнему гордились, что обладают подлинной римской традицией, там влияния новой книги остались бесплодными».

Сказанное особенно относится к Англии: «Примером верности традиции может послужить Чиновник (*Ординал*) епархии Экзетер (*Exeter*), в 1337 г. изданный епископом Йоханном Грандиссоном (*Johann Grandisson*) для употребления в соборе Экзетера и по всей епархии»[26].

Также и Гювье (*Guiver*) уверен в том, что большое значение ежедневной Литургии Часов в Англиканской Церкви «отчасти объясняется консерватизмом, свойственным англичанину». Этот консерва-

---

[23] *Règle de Taizé — Die Regel von Taizé.* Gütersloh 4. Aufl. 1967, 14 и сл.

[24] Так цитирует Шутца (*Schutz*) А. Штекль (*A. Stökl*): *Taizé. Geschichte und Leben der Brüder von Taizé.* Hamburg 1975, 123.

[25] Таковы, например, издаваемые собственным издательством монастыря («Les Presses de Taizé») молитвы и песнопения общины, переведенные на многие языки.

[26] J. Pascher: *Das Stundengebet der römischen Kirche.* München 1954, 58 и сл.

тизм Кювье прослеживает вплоть до эпох, которые задолго предшествуют Реформации; по его мнению, как раньше, так и теперь в Церкви Англии ощущается бенедиктинское наследие, которое «здесь на всю церковную жизнь оказало большее влияние, чем в какой-либо другой европейской стране. Свойственная Англиканской Церкви традиция ежедневной Литургии Часов укоренена в этом наследии»[27].

«Книга общих молитв» («Book of Common Prayer»), впервые изданная в 1549 г. и без изменений переиздаваемая до сих пор, содержит два традиционных соборных последования — «Mattins» (Хвалы утренние, или Утреня) и «Evensong» («Вечерняя песнь», или Вечерня). Томас Кранмер (*Thomas Cranmer*), архиепископ Кентерберийский и автор «Книги общих молитв», вдохновлялся, среди прочего, Бревиарием кардинала Квиньонеса (*Quiñones*), но «все же его главным источником оставалась римская Литургия Часов в версии средневековой практики Сарума (*Sarum*; по-английски: Салисбери [*Salisbury*]), которая к исходу Средневековья стала наиболее употребительной книгой римской Литургии в Британии». Гювье дает следующее представление структуры Литургии Часов по Кранмеру, которая, лишь немного изменившись, соблюдается до сих пор[28]:

Mattins	*Evensong*
(Хвалы утренние, Утреня)	(«Вечерняя песнь», Вечерня)
Exhortatio (Предначинание)	*Exhortatio* (Предначинание)
Исповедание грехов	Исповедание грехов
Отпущение грехов	Отпущение грехов
«Отче наш»	«Отче наш»

Эти части нередко опускаются. Из следующих частей выстраиваются:

Утреня:	*Вечерня:*
«Отверзи уста мои, Господи...»	«Отверзи уста мои, Господи...»
«Господи, поспеши...»	«Господи, поспеши...»
«Слава Отцу» («Gloria Patri»), стих, «Приидите» (пс. 95)	«Слава Отцу» («Gloria Patri»), стих
Псалмы дня	Псалмы дня
Чтение из Ветхого Завета	Чтение из Ветхого Завета

---

[27] Guiver, 108.

[28] Ср.: Guiver 109 и сл.; ср. также: *The Book of Common Prayer*. Cambridge и др., 1968, 1–26.

«Тебя, Боже» («Tedeum»)	«Величит душа моя» («Magnificat»)
Чтение из Нового Завета	Чтение из Нового Завета
Benedictus (из Утрени)	*Nunc dimittis* (из Повечерия)
Апостольское исповедание веры (Первый Час)	Апостольское исповедание веры (Повечерие)
«Господи, помилуй» (из Хвалений утренних)	«Господи, помилуй» (из Вечерни)
«Отче наш», прошения, молитва дня (Утреня)	«Отче наш», прошения, молитва дня (Вечерня)
Две утренних коллекты (из Утрени и Первого Часа)	Две вечерних коллекты (из Вечерни и Повечерия)
Гимн (*anthem*) (произведение для хора, из Марианского антифона)	Гимн (*anthem*) (произведение для хора, из Марианского антифона)
Дальнейшие молитвы и благодарение	Дальнейшие молитвы и благодарение

«Псалтырь (в порядке следования псалмов) прочитывается ежемесячно, вся Библия — ежегодно. Гимн (*anthem*) — это музыкальный элемент, который включается в последование лишь при наличии хора и который может принимать самые разнообразные формы». Священник обязан ежедневно совершать во храме Литургию Часов, так что общественное служение возможно в любое время. Во многих храмах ежедневная Литургия Часов представляет собой самое обычное явление[29].

Со скепсисом расценивает Гювье Литургию Часов, содержащуюся в «Альтернативном Служебнике» («Alternative Service Book») издания 1980 г. «Вопреки ожиданиям, из-за него большое число священников и приходов оставили англиканскую Литургию Часов и перешли на римскую Литургию или на Литургию монастыря в Тэзэ и т.д. Ныне ситуация серьезно прорабатывается, и следует ожидать, что в ближайшие годы последуют соответствующие шаги»[30].

[29] Guiver 111.
[30] Guiver 118 и сл.

Литература

H. Goltzen: *Der tägliche Gottesdienst. Die Geschichte des Tagzeitengebets, seine Ordnung und seine Erneuerung in der Gegenwart: Leiturgia III.* Kassel 1956, 99–294.

G. Guiver: *Das Stundengebet in der Anglikanischen Kirche.* In: H. Rennings / M. Klöckener (Hgg.): Lebendiges Stundengebet, 108–120.

A. Raes: *Streiflichter auf das Brevier in den orientalischen Kirchen.* In: J. A. Jungmann (Hg.): Brevierstudien. Referate aus der Studientagung von Assisi 14.–17. September 1956. Trier 1958, 117–126.

H. J. Schulz: *Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr des byzantinischen Ritus: HOK II.* Düsseldorf 1989, 30–100.

5.5

ПАРАЛИТУРГИЧЕСКИЕ БОГОСЛУЖЕНИЯ ХРИСТИАНСКОГО НАРОДА*

5.5.1 Богослужения Слова помимо Литургии Часов

По мнению Гвардини (*Guardini*), объективному молению церковной Литургии противостоят народно-субъективные практики народного благочестия. Согласно Казелю (*Casel*), Литургия, начиная с XVI в., выродилась в «подобие государственного мероприятия», и поэтому внутренняя набожность стала искать себе другие формы для вы-

* М. Кунцлер широко использует литургический термин *Andacht* (= англ. *devotions* или *devotional exercise*); термин не имеет точного и однословного эквивалента на рус. языке. В 1-м издании рус. версии документов Второго Ватиканского собора *Andacht* передается как «благочестивые упражнения христианского народа», во 2-м издании, «полностью пересмотренном», — как «паралитургические богослужения христианского народа» (SC 13). В «Литургическом календаре Католической Церкви. Лето Господне 2001» (М., 2000, с. 16) употребляется термин «духовные упражнения». Т.С. Александрова, автор словаря «В помощь читающему христианскую литературу. Опыт краткого немецко-русского и русско-немецкого словаря» (М., 1996), сухо переводит *Andacht* как «церковная служба». В фундаментальном «Англо-русском словаре в помощь христианскому переводчику» М. Воловича, К. Зоркого и М. Макарова (М., 1997, с. 128) *devotions* дефинированы путем перечисления: «чтение молитв (ежедневных служб, Часов, Розария и т.п.), совершение обрядов и др. богослужебных действий вне офиц. богослужения; (благочестивый) обряд, обряды почитания (Христа, Божьей Матери, святых); молитвы, молитва, молитвословие; (молитвенное) служение; почитание, поклонение, культ». *Andachten*, будучи молитвенными собраниями за пределами принятого Церковью богослужебного круга дня, по функции эквивалентны русско-православным молитвенным собраниям «сверх Часослова» — чтениям акафиста (в каждом храме в определенный день недели), духовным беседам священника с прихожанами (которые предваряются и завершаются молитвословиями), четырехкратным собраниям на пассии Великим Постом. — *Прим. перев.*

ражения благоговения. Сейчас, однако, когда Литургия пробудилась к новой жизни, литургический и приватно-внутренний вид молитвы должны, по его мнению, сблизиться и в конце концов настолько слиться, что между ними не останется различий.

В дальнейшем Гвардини занял промежуточную позицию, согласно которой народное духовное упражнение (*Andacht*) занимает срединное место между объективным и субъективным молениями[1].

Это противопоставление им «объективных» и «субъективных» молений коренится в разрыве между Литургией Часов, ставшей делом клерикального сословия (без участия общины), и желанием народа со-участвовать «и вообще приобщиться к Литургии, к пению секвенций, песен, антифонов и молитв». Сначала такое происходило по завершении «объективной» Литургии Церкви, а в дальнейшем паралитургические богослужения заняли место Литургии Часов[2].

Шницлер (*Schnitzler*), однако, с полным правом говорит, что «паралитургическое богослужение народа (*Andacht*) все-таки проистекает из Литургии Часов, понимаемой расширительно; к тому же примечательно, что многочисленные формы народного собрания также производны от Бревиария»[3]. К таким элементам, если отвлечься от некоторых вариаций, относятся: обряд приглашения (*invitatorium*), гимн (песнь), стих, молитва-орация и, наконец, «Отче наш» и «Радуйся, Мария» («Ave-Maria»[*])[4].

Приняв во внимание историческое развитие книг, содержащих молитвы на немецком языке, Шницлер полагает, что «широко распространенный тип паралитургических богослужений весьма зависит от структуры Часа из совокупности Малых Часов дня, которые в свою очередь тесно примыкают к коммеморациям, к собственным обетным последованиям Великого Часослова, принятым в Средние

---

[1] Ср.: Neunheuser, *Stundengebet und Volksfrömmigkeit* 181 и сл.

[2] Ср. там же: 187.

[3] Schnitzler, *Stundengebet und Volksandacht* 71.

[*] *Ave-Maria* (иначе: *Ангельское приветствие*) — форма молитвы к Пресвятой Деве Марии, основанная на приветствиях Архангела Гавриила (Лк 1:28) и Елизаветы, матери Иоанна Крестителя (Лк 1:42). — *Прим. перев.*

[4] Также и такие элементы, как чтение Свщ. Писания, песнопения, народная и священническая молитва, причисляются Юнгманном к паралитургическому богослужению и ставятся им в связь с Литургией Часов; ср.: Jungmann, *Sonntagsandacht* 57-60.

века. Участие в молитве по Розарию*, возможно, заместило собой вычитывание Псалтыри... Сущностной чертой паралитургических богослужений является то, что это — народная молитва; это как бы народный Час в честь святого или ради прославления праздника. Соответственно такие богослужения — это не что иное, как попытка приблизить к народу богатства Литургии Часов, и не что иное, как попытка — может быть, образная и во всяком случае истинно народная — служения "народной Вечерни"»[5].

Молитва с *Salve Regina*** и богослужение с благословением отчетливо напоминают Литургию Часов.

---

* *Розарий* (или моление по четкам) — молитвенное воспоминание Пятнадцати Тайн спасения (15-ти тем для медитации), в котором произносятся 15 «десятков» *Ave-Maria*. Перед каждым «десятком» читается «Отче наш» с последующим *Gloria Patri* («Слава Отцу»). Обычно по отдельному случаю исполняется лишь треть Розария, т.н. *chaplet*. Каждая треть Розария имеет свой характер *Тайн*: *Радостные* (Благовещение, Дева Мария в доме Елисаветы и др.), *Скорбные* (Иисус в Гефсимании, Бичевание и др.) и *Славные* (Воскресение Христово, Вознесение и др.); все вместе они представляют собой воспоминание о событиях из жизни Иисуса Христа и Его Матери. Чтобы не затрудняться в счете, молящиеся пользуются обычно четками, откладывая на них зерна. По преданию, известному с XV в., моление по Розарию было введено св. Домиником в ходе его миссионерской деятельности против альбигойцев; вероятнее, однако, что оно сложилось постепенно, особенно под влиянием орденов цистерцианцев и доминиканцев. В Римско-Католической Церкви праздник Пресв. Девы Марии Розария совершается 7 октября, в годовщину победы христиан над турками в морском бою под Лепано (1571); весь месяц октябрь посвящен молитве по Розарию. Устав чтения Розария и содержание каждой Тайны на рус. языке см. в книге издания благотворительной организации «Помощь Церкви в беде»: *Под Твою милость прибегаем, Богородице Дево* (Б. м., 1992). — *Прим. перев.*

[5] Schnitzler, *Meßopferfeier und Nachmittagsandacht* 358 и сл.

** *Salve Regina* (лат. «Радуйся, Царица, [Матерь Милосердия]») — один из древнейших марийных (= посвященных Деве Марии) антифонов, иногда читаемый в Римско-Католической Церкви в конце канонических Часов. *Salve Regina* принадлежит к числу наиболее распространенных католических молитв к Пресв. Деве; текст, авторство которого неизвестно, засвидетельствован с конца XI в. Начиная с XII в., *Salve Regina* выступает как антифон или к *Benedictus*, или к *Magnificat* в последованиях четырех великих праздников Пресв. Девы. С начала XIII в. прочитывается ежедневно. В Бревиарии Папы Пия V 1568 г. чтение *Salve Regina* после Повечерия в период от Троицы до Адвента объявлено общеобязательным. В Бревиарии 1971 г. *Salve Regina* представляет собой один из пяти антифонов, которые можно исполнять в конце Повечерия. Рус. текст песнопения см.: *Сборник церковных песнопений.* Рим, Люблин, 1994, с. 306. — *Прим. перев.*

Первое последование восходит к обычаю, отмеченному начиная с XIII в.: «по завершении Вечерни поется *Salve Regina* («Радуйся, Царица») со стихом и с заключительной орацией» и для этого совершается переход к алтарю Девы Марии. Так в дальнейшем молитва с *Salve* стала самостоятельным последованием.

Богослужение с благословением Свв. Дарами возникло из «принятого на (четверговой) Мессе поклонения Свв. Дарам*, причем обряд (с благословением Телом Христовым) в конце Средних веков переместился в последование Вечерни или распространился на нее. В XVI в. эту форму народного благочестия в определенные дни года стали сочетать с богослужением, когда поется *Salve Regina*»[6].

Литургия Часов не является, однако, единственным источником практик народного благочестия; они возникли также под влиянием духовной литературы. Духовная литература вызвала к жизни, наряду с «богослужебным типом» благочестия, еще и «медитативный тип». Поскольку этот тип службы имеет отчетливую катехетическую ориентацию, его всячески развивали в период Контр-Реформации**. К молитвам были прибавлены наставления, да и сами молитвы превратились в наставления, произносимые в форме молитвы. Этот «медитативный тип» (наставление в Христовом учении и общинное размышление и моление над текстами из благочестивых книг) был особенно принят в период Контр-реформации и в эпоху Просвещения; он завершался преподанием евхаристического благословения[7].

Связь с Литургией Часов заметна и здесь, поскольку утреннее богослужение по соборному последованию некогда также имело чтения и проповедь и обнаруживало сильный крен в сторону благовестия Слова. В средневековых богослужениях с проповедью эта керигматическая традиция была продолжена. Она обрела себе новые формы выражения в проповедях, говорившихся Великим Постом; в наставлениях о Христе эпохи Контр-Реформации; в богослужениях с пропо-

---

* Иные наименования: *выставление для поклонения Евхаристии (Святейшего Сакрамента)*.

[6] Meyer, *Andachten* 159 и сл.

** Контр-Реформация (Католическая Реформа) — период деятельных реформ в Римо-Католической Церкви в Европе с середины XVI в. по период Тридцатилетней войны (1618–1648).

[7] Ср.: Schnitzler, *Meßopferfeier und Nachmittagsandacht* 360–362; Meyer, *Andachten* 160.

ведью народных миссий и во многочисленных богослужениях Слова настоящего времени[8].

«Как история, так и текущая ситуация показывают, что в области внесакраментальных богослужений весьма желательно большое разнообразие и свобода, к которым и следует стремиться. Жизнь человека и церковная жизнь должны себе найти здесь подобающее поле для выражения всех своих запросов и нужд, причем сверх того, что бывает возможно в совершении богослужений таинств». Майер (*Meyer*), которому принадлежит приведенное заявление, сознает опасность, что Месса зачастую остается единственным литургическим богослужением. Между тем «при служении одной и той же Литургии, к тому же непродолжительной, покаяние, примирение, благодарение, хвала, прошение, поклонение, самоотдача не могут живо осуществляться иначе, как при условии, что они совершаются, практикуются и углубляются еще в какое-то иное время, причем обстоятельнее и выразительнее»[9].

5.5.2 Примеры совершения паралитургических богослужений

А. Внелитургическое почитание Св. Евхаристии

Внелитургическое почитание Свв. Даров находится в тесной связи с евхаристическим благочестием периода развитого Средневековья и с праздником Тела Христова[*]. В этот день, после крестного хода,

---

[8] Ср.: Meyer, *Andachten* 161–163.

[9] Meyer, *Andachten* 173.

[*] Переходящее торжество Тела Христова в память установления и дара Св. Евхаристии введено в 1264 г. буллой папы Урбана IV (понтификат: 1261–1264). Торжество Тела Христова (*Corpus Christi*) — в таком наименовании — совершалось в Римско-Католической Церкви в первый четверг после воскресения Св. Троицы. Посвящено воспоминанию об установлении и дарах Св. Евхаристии. Евхаристия, как известно, была установлена в четверг на Страстной седмице, но поскольку этому дню не может быть свойственна радостная торжественность, был выбран первый четверг после дня Св. Троицы. К установлению праздника причастна св. Юлиания († 1258); в 1264 г. праздник был официально введен буллой «*Transiturus*» Папы Урбана IV. Св. Фома Аквинский для праздника сочинил (ок. 1258 г.) доктринальную секвенцию с начальными словами *Lauda Sion* («Восхвали, Сионе»), в которой изложено учение о Реальном Присутствии Тела и Крови Христа в Свв. Дарах (в точном согласии с *Summa Theologica*). (Ныне исполнение секвенции в последовании праздника поставлено в

Свв. Дары не возвращали прямо к месту их хранения, а на время Мессы поставляли на алтарь. Потом образовался обычай уже с утра, перед началом богослужения в хоре, поставлять их на алтарь, от которого отправлялась процессия; в конце концов, выставление Свв. Даров стало совершаться в самый день праздника и в его октаву на протяжении всего богослужения в хоре[10].

Наряду с этим, «возник самостоятельный вид этого выставления в вотивных мессах *de corpore Christi* («тела Христова»), служившихся в четверг, и они в позднее Средневековье в Германии и Австрии стали самыми любимыми практиками народного благочестия»[11].

Тем не менее сохранялась связь выставления Свв. Даров (и сопряженного с ним послеполуденного богослужения) с Литургией Часов: выставление совершалось во время именно Литургии Часов, так что дароносицу (*монстранцию*) помещали на алтарь без исполнения при этом литургических песнопений. Выставленная во время Литургии Часов на алтаре монстранция отвечала страстному желанию народа видеть *Гостию* (Евхаристический Хлеб). Богослужение поклонения Свв. Дарам представляет собой более торжественный акт их перенесения на алтарь, и в завершение Часов соответственно стали исполнять евхаристические песнопения, антифоны и респонсории[12].

Подобное поклонение стало совершаться в дальнейшем и вне праздника Тела Христова, но оно опять-таки было связано с богослужениями периодов дня.

В местах, где не было молитвы в хоре, эти практики благочестия совершались в то время, когда служатся Вечерня и Повечерие. «Начиная с первой половины XIII в., в церквах и часовнях стали совершать молитвенное пение в честь Распятого и Его Матери и литании. Особо часто пели *Salve Regina* в конце Вечерни и, если не было молитвы в хоре, вечером — "незадолго до того времени, когда обычно запирали городские ворота". Соответственно эти виды молитвы в Германии, а позже и в Англии стали просто называть *Salve Regina*, тогда как в Италии их называли "laudi"»[13].

зависимость от желания верующих.) Согласно Римскому миссалу 1970 г., наименование праздника теперь таково: *SS^{mi} Corporis et Sanguinis Christi* (Святейших Тела и Крови Христа). — *Прим. перев.*

[10] Ср.: Browe, *Verehrung* 154.

[11] Browe, *Verehrung* 141.

[12] Ср.: Browe, *Verehrung* 155.

[13] Browe, *Verehrung* 157.

Правда, Брове (*Browe*) отвергает мнение, по которому из этих богослужений с пением *Salve Regina* затем возникла практика поклонения Свв. Дарам. По его мнению, почитание Евхаристии восходит к Мессам с выставлением Свв. Даров и к обрядам дня Тела Христова. Братства Тела Христова нередко брали на себя инициативу и вводили почитание Свв. Даров, тогда как рубрики праздника Тела Христова стали основой для паралитургической формы[14].

Тем не менее можно говорить о связи между практикой поклонения Свв. Дарам и Литургией Часов: уже само по себе выставление Свв. Даров во время Литургии Часов в день Тела Христова и в октаве праздника представляло собой для приходской общины желанную форму участия в событии. Пусть община и не участвовала в самóм совершении Литургии Часов, но зато исполнялось ее желание лицезреть евхаристического Христа.

Установление, что почитание Евхаристии должно совершаться во второй половине дня, представляет собой в известном смысле продолжение менталитета Вечерни, совершаемой только клиром; однако, хотя это богослужение и осталось по-прежнему без Литургии Часов, отчужденной от общины, зато оно теперь сконцентрировалось на евхаристической теме.

Сейчас с отчуждением покончено, сейчас Литургия Часов снова стала служением приходской общины, и соответственно ныне возможно восстановить некогда существовавшую связь между выставлением Свв. Даров и Литургией Часов. Хотя в «Общем введении в Литургию Часов» ничего не сказано о совершении Часов перед выставленными Свв. Дарами, все же в наставлении о ритуале «Преподание причастия и почитание Евхаристии вне Мессы» (под пунктом 96) говорится следующее: «Если Свв. Дары остаются на алтаре на протяжении долгого времени, то Литургия Часов может совершаться перед ними, прежде всего хотя бы главные Часы. В Литургии Часов похваление и благодарение, уже вознесенные Богу за Мессой, находят свое продолжение на протяжении всего дня».

Так и инструкция «Eucharisticum mysterium» от 25.5.1967[15] предписывает даже кратковременные выставления Свв. Даров устраивать

[14] Ср.: Browe, *Verehrung* 159.

[15] Kaczynski 899–965. № 66 / Kaczynski 964: «Etiam breves sanctissimi Sacramenti expositiones, iuxta normas iuris habendae, ita ordinandae sunt ut in eis, ante benedictionem cum sanctissimo Sacramento, pro opportunitate congruum tempus tribuatur lectionibus verbi Dei, canticis, precibus et orationi in silentio protractae». («Даже краткие

таким образом, «чтобы перед благословением Святейшим Телом Христовым в случае необходимости оставалось соразмерное время для чтения слова Божия, пения, молитв и периодов тихой молитвы». «Соответственно Вечерня могла бы стать *одной* из возможных форм, наряду с другими подходящими периодами дня, для чтения слова Божия, пения, молитв и тихой молитвы. Здесь поклонение Свв. Дарам стало бы самостоятельным и первоплановым делом, так что Литургия Часов обеспечила бы возможную форму»[16].

Можно, конечно, при этом спросить себя, не потерпят ли ущерба, будучи слиты воедино, самостоятельность и самоценность как Литургии Часов, назначенной освящать время, так и евхаристического поклонения, направленного на принятие Евхаристии.

*Б. Богослужение Крестного пути**

Богослужение Крестного пути обязано своим происхождением сооружению в храмах *стаций* («стояний»)** Крестного пути. Эти последние в свою очередь восходят к придорожным крестам, сменившим германские камни в память о мертвых (стоявшие на перекрестках дорог), а также к покаянным крестам и к крестам, которые при перенесении мощей устанавливали в тех местах, где процессия делала остановку. Еще важнее были имитации Иерусалимских святых мест (в том

выставления Святых Даров, согласно принятым правовым нормам, следует устраивать так, чтобы перед благословением Святыми Дарами по возможности отводилось надлежащее время чтению Слова Божьего, песнопениям, публичным и молчаливым молитвам».)

[16] G. Fuchs: *Singet Lob und Preis. Stundengebet mit der Gemeinde feiern.* Regensburg 1993, 122.

* *Крестный путь* (*Via Dolorosa*) — путь, который проделал по Иерусалиму Иисус Христос от претории Пилата (где был вынесен смертный приговор) до Голгофы, на которой и совершилось Распятие. Ныне отмечен 14-ью «крестными стояниями» («остановками»). Аналогичные остановки устраиваются в католических храмах (см. ниже). — *Прим. перев.*

** *Стояния* (или *остановки*, или *стации*, от лат. *statio* «остановка [в пути]») имеются в каждом католическом храме (или вне его) и представляют собой картины, барельефы, маленькие и большие часовни с алтарями, которые изображают события страстей Христовых. Остановок как правило 14, они предваряются и завершаются особыми молитвами. Каждому стоянию соответствует свое молитвословие. — *Прим. перев.*

числе и Св. Гроба), которые крестоносцы и паломники сооружали у себя на родине.

Изображения страстей Христовых издавна известны: страдающий Христос в терновом венце; Голгофа — стоящее на возвышении Распятие с предстоящими Девой Марией, Марией Магдалиной и Иоанном Богословом; Пиета* (*Pietà*) — Мария на коленях держит умершего Христа (изображение называется также «образом Вечерни», поскольку событие совершилось в «hora vespertina», в вечерний час).

Изображения теперь расположили по порядку: от начала (например, изобразив городские ворота, символизировавшие Иерусалим) и до конца (например, изобразив Голгофу). Так в основном сложился план Крестного пути. По нему можно было пройти с благочестивой медитацией, и францисканец Николай Ванкель (*Nikolaus Wankel*) в 1517 г. назвал его «духовной дорогой».

Большое влияние оказала также книга о Крестном пути голландца С. А. Крюиса (*С. А. Cruys = Adrichomius*). Испанец А. Даза (*A. Daza*), генерал Ордена францисканцев, в 1626 г. выпустил книгу «Духовных упражнений» («Exercitia Spiritualia»), содержавшую наставление, как проводить богослужение Крестного пути; в книге были окончательно описаны все «стояния».

В 1750 г. состоялось освящение Крестного пути в римском Колизее, и оттуда остановки распространились по всему миру. И поныне Крестный путь во время Великого Поста играет немаловажную роль. Правда, следует избегать того, что случалось в средневековом благочестии страстей Христовых, а именно: страсти Христовы недопустимо отделять от Пасхального благовестия. Вот почему было бы желательно — в том числе и в период Четыредесятницы — ввести, в качестве последней, остановку «Пустого гроба», чтобы перспектива Пасхального события была всем очевидна[17].

---

* *Pietà* — изображение, нередко в виде скульптуры, Приснодевы Марии, оплакивающей снятое с креста Тело Христово, которое она держит у себя на коленях. Возникнув в XIII в. в Германии, *Пиета* достигла своего расцвета в ренессансной Италии; ср. знаменитую скульптуру Микельанжело в соборе Св. Петра в Риме. — *Прим. перев.*

[17] Ср.: E. Kramer: *Kreuzweg und Kalvarienberg. Historische und baugeschichtliche Untersuchung.* Kehl – Straßburg 1957 (Studien zur deutschen Kunstgeschichte 313).

В. Богослужения Слова и иные паралитургические формы, посвященные Деве Марии

а) Майские богослужения. Желая противодействовать отголоскам языческих культовых форм (культов плодородия), приходившихся на май как на месяц пробуждающейся жизни в природе, средневековая Церковь предписала посвятить май благочестию страстей Христовых. Этому не помешало, что на май всегда — по крайней мере, на часть месяца — приходится Пасхальный период.

Наряду со страстным благочестием, развились и формы благочестия, обращенные к Деве Марии, и они также сконцентрировались в мае.

Настоящее Майское богослужение — это плод итальянского барокко. Итальянские иезуиты опубликовали книги, содержащие руководства по совершению Майских молитв в кругу семьи[18].

Вместе с тем Майское последование стало совершаться как общественное богослужение; оно состояло из размышлений, молитв, лаоретанской литании, а под конец преподавалось благословение Свв. Дарами.

Из Италии Майское богослужение распространилось во Францию, и именно французские монахини организовали в 1841 г. в Мюнхене «классическое» Майское богослужение, первое на территории Германии.

Немаловажным импульсом, способствовавшим распространению Майского богослужения, стало Догматическое определение от 1854 г. о Непорочном зачатии Девы Марии*. По Кюпперсу (*Küppers*), причиной быстрого распространения Майского богослужения стала политическая Реставрация**. Во времена повсеместных смут и опас-

[18] Особое влияние имела книга духовных упражнений Альфонса Муццарелли (*Alfonso Muzzarelli*; 1749–1813): *Il mese di Maria ossia il mese di Maggio consagrato a Maria santissima.* Ferrara 1786.

* Догмат о Непорочном зачатии Пресв. Девы Марии (т.е. о Ее свободе от первородного греха) был провозглашен Папой Пием IX в булле «Ineffabilis Deus» от 8 декабря 1854 г. (и соответственно совершается 8 декабря). Библейское основание было усмотрено в Быт 3:15 и Лк 1:28. Святоотеческое основание можно отыскать у Иустина Мученика и Иринея Лионского, которые считали Деву Марию «Новой Евой» по аналогии со Христом как «Новым Адамом». На Тридентском соборе было заявлено, что понятие первородного греха не распространяется на Деву Марию. — *Прим. перев.*

** Имеется в виду историческая эпоха в Европе после поражения Французской революции. — *Прим. перев.*

ностей Майское богослужение — как и вообще все Майское благочестие — всегда достигало пика своей популярности[19].

Именно в таком смысле высказался Папа Павел VI в своей энциклике «Mense maio» от 29 апреля 1965 г. В ней он назвал «драгоценным обычаем Наших Предшественников именно в этом месяце мас призывать народ христианский к общественной молитве, особенно когда того требуют трудные обстоятельства Церкви или угрожающая ситуация в мире»[20].

Для Майского богослужения также имеет значение выдвинутос на II Ватиканском соборе требование подобающего учета литургического времени, согласованного со служением Св. Литургии, из которой упражнение одновременно и проистекает и к которой оно должно подводить народ (ср. SC 13). Если сказать конкретно: также и в Майском богослужении Тайна Христова должна быть на переднем плане, ибо Дева Мария сопряжена с ней «неразрывными узами». «Взирая на Нее, Церковь любуется возвышеннейшим плодом Искупления и превозносит его, словно в чистейшем образе радостно созерцая то, чем она желает быть и надеется стать во всей своей полноте» (SC 103). Здесь, по мнению Кюпперса, и задан II Ватиканским собором «канон нынешнего почитания Девы Марии»[21].

б) Молитва по Розарию и богослужение Розария / «Ангел Господень». Как на Западе, так и на Востоке известны последования, в которых постоянно повторяется всего одна молитва или одна молитвенная формула. И при этом число повторений — 50 или 150 — уже в ирландском монашестве играло роль, будучи имитацией библейской Псалтыри: нанизывание трех «полусотниц» (соединенных друг с другом молитв «Отче наш» и «Радуйся Мария» («Ave-Maria») возлагалось на неграмотных как покаянное действие взамен молитвенного чтения Псалтыри.

Но и независимо от того соотнесенность числа 150 с библейской Псалтырью отражает в народном благочестии Литургию Часов, давно уже ставшую делом исключительно клириков, — а в ней молитва по Псалтыри занимает значительное место. Согласно Шницлеру, по этой причине родство молитвы Розария с Литургией Часов лежит на поверхности: «Оно (родство) кроется не столько в соотнесенности с

---

[19] Ср.: Küppers 250.
[20] AAS 57 (1965) 353-358. 354.
[21] Ср.: Küppers 322 и сл.

оформленностью Молитвенного правила в канонических Часах, сколько в соотнесенности с Псалтырью, а она, в свою очередь, была основным материалом для текстов Часов»[22].

Прочими предшествующими формами молитвы Розария были средневековые повторяемые молитвы, строящиеся на воспоминании жизни и страданий Иисуса Христа и связанные, особенно у цистерцианцев, с повторением *Ave-Maria* («Радуйся Мария»). Так, около 1300 г. сестры Ордена цистерцианцев обители св. Фомы под Триром сопрягали 100-кратное произнесение *Ave* со 100-кратным повторением тайн веры[23].

В дальнейшее распространение молитвы Розария, наряду с картезианцами и бенедиктинцами, внесли свой вклад прежде всего доминиканцы. Марианская Псалтырь Алана из Рупе (*Alanus von Rupe OP*, † 1457) состоит из 15-ти повторений «Отче наш», 150-ти *Ave* со 150-ью тайнами жизни Иисуса Христа от Благовещения до Второго пришествия.

Когда же были основаны братства ревнителей Розария, эта монашеская молитвенно-духовная практика стала подлинной народной молитвой, и ее глубокая укорененность в народе вполне выдержала атаки Реформации. Соответственно поддержка организаций марийного благочестия (в форме Марийных конгрегаций и других братств) смогла превратить и молитву Розария в средство католической Реформы. Хотя здесь многое протекало не всегда осознанно, все же Фукс усматривает во (все еще встречающемся) обычае сочетать служение вечерних Месс с молением по Розарию определенную связь с Вечерней[24].

Как средство Марийных размышлений о Христе Папа Павел VI в Апостольском послании «Marialis Cultus» от 2.2.1974 выделяет также и молитву Розария[25]. Выбор октября как Месяца Розария имеет историческим основанием победу христианского флота над турецким 7-го октября 1571 г. под Лепанто, — эта победа была приписана молитве

[22] Schnitzler. *Stundengebet und Volksandacht* 71.

[23] Ср.: A. Heinz: *Die Zisterzienser und die Anfänge des Rosenkranzes. Das bisher unveröffentlichte älteste Zeugnis für den Leben-Jesu-Rosenkranz aus St. Thomas a. d. Kyll (um 1300).* In: Analecta Cisterciensia 33 (1977) 262–309. R. Scherschel: *Der Rosenkranz — das Jesusgebet des Westens.* Freiburg – Basel – Wien 1979 (FThSt 116).

[24] Ср.: Fuchs 131.

[25] Ср.: № 44 — Kaczynski 3266: «Est igitur Rosarium evangelica prex». («Евангельская молитва — по Розарию».

Розария. Когда Папа Пий V в годовщину битвы установил праздник «Beatae Mariae Virginis de victoria»*, он мог опереться на давнюю и прочную традицию молитвы Розария.

Параллельную молитве Розария форму образует троекратная на дню молитва «Angelus»** («Ангел Господень»), читаемая во время «Ангельского звона» в церковный колокол утром, в полдень и вечером. «Поскольку эта молитва регулярно произносится утром, в обед и вечером, она приближается к Литургии Часов и, подобно ей, вносит свой вклад в освящение времени. *Розарий* можно сравнить с медитативным Часом чтений, а *Angelus* можно уподобить искусно установленным молитвенным Часам»[26].

Троекратная молитва *Ave*, прерываемая двумя цитатами из Свщ. Писания (Лк 1:38 и Ин 1:14), впервые встречается в Катехизисе, выпущенном в Венеции в 1560 г. «После того, как эта форма была санкционирована Папой Пием V во вновь изданном *Officium Parvum BMV*, ее повсеместное распространение было обеспечено»[27].

Литература

P. Browe: *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter.* München 1933, допечатка: Sinzig 1990.

F. Courth: *Marianische Gebetsformen.* In: W. Beinert / H. Petri (Hgg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1984, 363–403.

J. A. Jungmann: *Die Sonntagsandacht — ihr Ursprung und ihre Elemente.* In: Lebendige Seelsorge 4 (1953) 54–60.

B. Kleinheyer: *Maria in der Liturgie.* In: W. Beinert / H. Petri (Hgg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1984, 404–439.

* Праздник «Блаженной Девы Марии Победной» — *Прим. перев.*

** «Angelus» — в Римо-Католической Церкви молитвенная практика, состоящая из прочитывания трижды на дню (рано утром, в полдень и вечером) молитвы «Ave Maria» со стихами и Повечерия в воспоминание Воплощения Иисуса Христа. Для каждого *Ave* трижды ударяют в колокол, а на Повечерии — девять раз. Название происходит от первого слова начального стиха по-латыни. Русский перевод последования см. в кн. *«Сборник церковных песнопений»* (Рим, Люблин, 1994, сс. 324–325). — *Прим. перев.*

[26] G. Langgärtner: *Der «Engel des Herrn» und sein heutiger Sinn.* In: Liturgie konkret 8/1981, 1–4. 3.

[27] A. Heinz: *«Der Engel des Herrn». Erlösungsgedächtnis als Volksgebet.* In: HID 33 (1979) 51–58. 52.

K. Küppers: *Marienfrömmigkeit zwischen Barock und Industriezeitalter.* St. Ottilien 1987 (MThSt 27).

H. B. Meyer: *Andachten und Wortgottesdienste. Zwei Grundtypen nichtsakramentaler Liturgie?* In: LJ 24 (1974) 157–175.

B. Neunheuser: *Stundengebet und Volksfrömmigkeit.* In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe (FS Brinkhoff). Freiburg – Basel – Wien 1989, 181–196.

Th. Schnitzler: *Meßopferfeier und Nachmittagsandacht.* In: F. X. Arnold / B. Fischer (Hgg.): Die Messe in der Glaubensverkündigung. Freiburg i. Br. 2. Aufl. 1953, 353–363.

Th. Schnitzler: *Stundengebet und Volksandacht.* In: J. A. Jungmann (Hg.): Brevierstudien. Referate aus der Studientagung von Assisi 14.–17. September 1956. Trier 1958, 71–84.

6.1

ЛИТУРГИЧЕСКИЙ ГОД: СЛУЖЕНИЕ ИСКУПИТЕЛЬНЫХ ТАЙН ХРИСТОВЫХ НА ПРОТЯЖЕНИИ ГОДА

Освящение времени распространяется не только на 24 часа дня и ночи, когда совершается Литургия Часов, но и на годовой круг, так как Церковь «на протяжении года последовательно излагает всю тайну Христа: от Воплощения и Рождества до Вознесения, до дня Пятидесятницы и до ожидания осуществления блаженной надежды и пришествия Господня» (SC 102). Согласно латинскому обряду, начало *Литургического года* приходится на 1-е воскресенье *Адвента**, а затем отмечаются праздники и торжества от Рождества Христова вплоть до воспоминаний Его смерти и воскресения, вознесения и ниспослания Св. Духа на апостолов, — и так по всему годовому кругу, последние воскресные дни которого снова подготавливают к следующему Адвенту.

Отсюда может сложиться впечатление, что целью Литургического года (по крайней мере от Адвента и до Пятидесятницы) якобы является литургическое сопровождение жизни Иисуса Христа и — если присовокупить сюда воскресенья годового круга — бытия Церкви до Второго пришествия. Тем не менее служение Литургического года не может сводиться к тому, чтобы в хронологическом порядке воспроизводились события из жизни Иисуса, как они имели место в истории.

---

* *Адвент* (лат. *adventus* «пришествие» [Христово]) — (в латинском обряде): период церковного года непосредственно перед Рождеством Христовым. Устанавливается таким образом, что всегда имеет в своем составе четыре воскресных дня. Ранее сопрягался с постом, но менее строгим, чем Великий; ныне пост не является обязательным. Адвент подготавливает не только к Рождеству, но и ко Второму пришествию Христа. В византийской традиции Адвенту соответствует *Рождественский* (или Филиппов) пост, который начинается 14 ноября, т.е. в день памяти ап. Филиппа. — *Прим. перев.*

Поверх всех праздников и памятных дат Литургического года мы торжествуем искупление падшего человека посредством великого спасительного деяния Сына Божия, который вочеловечился, был распят, воскрес и вознесся на небеса. Это единое деяние являет себя в событиях, вспоминаемых в различные дни; оно же присутствует и за богослужениями[1].

Таким образом, постоянно повторяющийся годовой круг — это образ вневременно́й жизненной Божественной полноты, стоя́щей за течением времени. Содержанием годовых богослужений является тайна встречи Христа с Его Церковью, и это значит, что «речь идет о торжественном служении искупительных деяний Господа в нынешний день мира и Церкви. Соответственно в Литургический год вошло многое из земной жизни Иисуса Христа. Но Христос истории — это и Христос, вознесшийся на небо (Христос веры). Поэтому Литургический год — это не простое воспоминание об отдельных событиях из земной жизни Иисуса, но служение целокупной тайны Христовой». При этом надо всегда иметь в виду, что «воспоминание» Казель (*Casel*), процитированный выше, понимает как «памятование о тайнах» (*анамнесис*) и тем самым как присутствие тайны здесь и сейчас (об этом мы уже подробно говорили в 1-й части настоящего учебника)[2].

Согласно конституции II Ватиканского собора «О священной литургии», обязанностью Церкви является «по установленным дням на протяжении года отмечать священным воспоминанием спасительное дело своего Божественного Жениха» (SC 102). Это воспоминательное служение и есть анамнесис; «соответственно, любая попытка свести его к чисто психологическому припоминанию — исключается». II Ватиканский собор отнюдь не отверг воспитательную функцию Литургического года, но он совершенно определенно придал ей вспомогательное значение (ср. SC). Содержанием воспоминательного служения является искупительное дело Спасителя. Его средоточие составляет не столько сама личность Христа, сколько Его искупительное дело. Если в этой связи на словах и говорится об искупительном

[1] Ср.: Berger, *Ostern und Weihnachten* 17:«Поскольку метко замечено, что Страстная пятница и Воскресенье торжествуют одно и то же событие, можно было бы также сказать: Рождество и Пасха торжествуют одно и то же. За двумя праздниками стоит одна и та же основополагающая установка: возвышение Господа».

[2] Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 225.

деле одного Христа, то на практике, с точки зрения соборной конституции, в него включается также искупительная история"[3].

Общие работы и обзорные изложения:

A. Adam: *Das Kirchenjahr mitfeiern. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgiereform.* Freiburg – Basel – Wien 5. Aufl. 1991.
H. Auf der Maur: *Feiern im Rhythmus der Zeit I: Herrenfeste in Woche und Jahr. Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft.* Hrsg. v. H. B. Meyer, H. Auf der Maur, B. Fischer, A. A. Häußling, B. Kleinheyer. Bd. 5, Regensburg 1983.
J. Baumgartner: *Das Kirchenjahr. Feiern christlicher Feste.* Fribourg – Mödling 1978.
K. H. Bieritz: *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart.* München 2. Aufl. 1994.
P. Guéranger: *Das Kirchenjahr.* Übers. und hrsg. v. J. B. Heinrich. 14 Bde. Mainz: 1874 (I) – 1898 (14).
P. Jounel: *La dimanche et la semaine; l'Année.* In: Martimort IV: La liturgie et le temps. Paris 1983, 23–168.
S. Marsili u.a.: *L'anno liturgico. Anamnesis VI.* Torino 1988.
D. R. Moser: *Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf.* Graz – Wien – Köln 1993.
P. Parsch: *Das Jahr des Heils.* 3 Bde. Klosterneuburg 14. Aufl. 1952–1953.
J. Pascher: *Das liturgische Jahr.* München 1963.
J. Pinsk: *Gedanken zum Herrenjahr.* Hrsg. v. Th. Schnitzler. Mainz 1963.
F. Reckinger: *Gott begegnen in der Zeit. Unser Kirchenjahr.* Paderborn 1986.
M. Righetti: *Manuale di storia liturgica II: L'Anno Liturgico — Il Breviario.* Milano 1955.
E. Saser: *Heilige und Engel im Kirchenjahr.* Regensburg 1979.

[3] Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 226f.

6.1.1 Служения Литургического года как таковые

Как раз чтобы избежать внешней привязки к истории и исходя из центрального места трех пасхальных дней, в новом порядке богослужения различаются семь периодов Литургического года:

I. Священное Пасхальное Триденствие (*Sacrum Triduum*) от вечера Великого четверга на Страстной седмице до воскресного дня Пасхи.

II. Пасхальное время (от воскресного дня Пасхи до воскресенья Троицы).

III. Предпасхальное время покаяния (от Пепельной среды до полудня Великого четверга).

IV. Рождественское время.

V. Адвент.

VI. Рядовое время после Пасхального периода.

VII. Рядовое время до Великого Поста[4].

Таким образом, различаются три больших, цельных периода:

а) круг пасхальных праздников (Предпасхальное покаянное время, или *Четыредесятница* [*Quadragesima*]; Священное Пасхальное *Триденствие*; Пасхальное время продолжительностью в пятьдесят дней, или *Пятидесятница*);

б) круг рождественских праздников (Адвент и Рождественское время);

в) время годового круга. Последнее охватывает 33/34 воскресных дня, не имеющих особой насыщенности, и продолжается с воскресенья после 6 января (на которое всегда приходится торжество Богоявления) вплоть до последнего воскресенья перед 1-м воскресеньем Адвента, т.е. торжества Господа нашего Иисуса Христа, Царя Вселенной. Счет времени годового круга прерывается большим блоком круга пасхальных праздников, т.е. воскресные дни, начиная с 1-го воскресенья после Пятидесятницы (с торжества Пресвятой Троицы) далее просчитываются по числу «рядовых воскресений» таким образом, чтобы воскресенье Господа, Царя Вселенной, всегда приходилось на 34-е воскресенье годового цикла.

Наряду с торжествами Рождественского цикла, Господские праздники («Сретение Господне», «Благовещение Господне», «Преображение Господне» и «Воздвижение святого Креста Господня») имеют

[4] Ср.: NUALC 18–47 — Kaczynski 1289–1318.

фиксированную дату в календаре (2 февраля, 25 марта, 6 августа, 14 сентября). Даты других праздников — подвижны и зависят от даты Пасхи.

Согласно Бревиарию 1568 г. и Миссалу 1570 г., даты праздников Литургического года вычислялись по сложной системе, которая в свою очередь зависела от аналогичной средневековой практики установления праздников[5].

Выделялись «высокие воскресенья» (*dominicae maiores*) I-го класса (1-е воскресенье Адвента, все воскресенья Великого Поста, воскресенье Пасхи, Белое воскресенье, воскресенье Пятидесятницы) и II-го класса (2-е, 3-е и 4-е воскресенья Адвента и воскресенья бывшего предпостного времени), и все они противопоставлялись другим — «обычным» (*dominicae minores*) — воскресеньям Литургического года.

Дни недели разделялись на «высокие», или *feriae maiores* (которые в свою очередь членились на «привилегированные» и «непривилегированные»), и на «обычные», или *feriae minores*. Кроме того, имелись следующие классы праздников: «дуплекс[*] I-го класса», «дуплекс II-го класса», «дуплекс большой», просто «дуплекс», «полудуплекс», «симплекс[**]». Многочисленные дуплексные праздники имели свои октавы[***], которые опять-таки различались по своему рангу, а именно: на привилегированные (и здесь были подразделения 1-го, 2-го и 3-го порядков!), обычные и простые октавы. Так, праздник Пасхи — это был «дуплекс I-го класса с привилегированной октавой 1-го порядка», тогда как праздник Рождества определялся как «дуплекс I-го класса с привилегированной октавой 3-го порядка»[6].

Понятие «дуплекса» (*duplex*) сопряжено с обычаем совершать по большим праздникам двойное ночное моление Часов, а именно: моление бдения в начале ночи и моление праздника после полуночи. «Даже когда эта практика исчезла, обозначение “duplex” (имеется в виду: *officium*[****]) сохранилось, и его стали прилагать как обозначение

---

[5] Ср.: Eisenhofer I, 589; здесь в качестве примера приведен Ординариум Доминиканского ордена от 1267 г.

[*] Букв. «двойной». — *Прим. перев.*

[**] Букв. «простой». — *Прим. перев.*

[***] *Октава* — восьмидневное празднование некоторых праздников. — *Прим. перев.*

[6] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 31.

[****] «Служба». — *Прим. перев.*

ранга и к таким праздникам, в последования которых двойная служба никогда не входила»[7].

Описанная сложная система отвечала на вопрос о приоритете праздника, который предстояло праздновать, в отличие от другого литургического дня и определяла коммеморации на Мессе и в Литургии часов. Попытки упростить систему предпринимались вновь и вновь, но подлинная реформа содержится лишь в документе «Основной порядок Литургического года и Римского Генерального календаря», который был подготовлен и издан (в 1969 г.[8]) Литургической комиссией по поручению II Ватиканского собора[9].

«Литургические дни по своему значению разделяются на: торжества, праздники и дни памяти»[10]. «Дни памяти разделяются на обязательные и необязательные. Их литургическое совершение соединяется со службой соответствующего дня недели в соответствии с указаниями Общего введения в Миссал и Литургию Часов»[11]. Порядок воскресных дней и недель годового круга также был подвергнут принципиальной реформе как в упомянутом «Основном порядке», так и в новых литургических книгах.

Счетная система Миссала 1570 г. восходит к обычаям VIII в.; а до этого воскресенья отсчитывались от значительного праздника. Было от 4-х до 6-ти воскресений по Богоявлении и 24 по Пятидесятнице, и при этом в зависимости от даты Пасхи (и соответственно начала предпасхального покаянного времени) выпущенные воскресенья по Богоявлении (от 3-го до 6-го) восполнялись и помещались между 23-м и 24-м воскресеньями.

Этот отсчет времени по Богоявлении и по Пятидесятнице теперь оставлен и заменен общим «временем годового круга», причем само это наименование наличествует уже в «Рубрикационном кодексе» (*Codex Rubricarum*) издания 1960 г.[12]

Если о годовом круге и говорят как о «рядовом времени», то все-таки это время определяется служением пасхальной тайны по воскресеньям, так что и оно образует еженедельную Пасху. Ср.: «Подлинным средоточием искупительного дела Христа является Его пас-

[7] Eisenhofer I, 589.
[8] Ср.: Kaczynski 1289–1332.
[9] Ср.: SC 107.
[10] NUALC 10 – Kaczynski 1281.
[11] NUALC 14 – Kaczynski 1285.
[12] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 43–46.

хальная Тайна, Смерть и Воскресение. Эта Тайна празднуется в недельном цикле по воскресеньям, а в годовом цикле — в день Пасхи. Поэтому воскресенье и годовая Пасха — это сердцевина богослужебного оформления года»[13].

Именно данная пасхальная насыщенность годового круга воскресными службами ясно показывает, что когда совершаются как пасхальные, так и прочие праздничные службы, речь не идет о воспоминаниях исторического плана; речь идет об актуальном выражении в последовании праздника (а оно подвержено изменениям времени) дела нашего искупления именно здесь и сейчас.

Подобное понимание сути праздника роднит христиан с иудеями.

6.1.2 Иудейский праздничный календарь

Еврейский праздничный календарь также организован по годовому циклу. Наряду с еженедельным празднованием Субботы, в цикле содержатся различные праздники. Все они имеют темой искупительные действования Ягве и, указывая на Его то или иное конкретное деяние в истории народа, празднуют актуальное присутствие Бога и Его верность своему Завету (*Союзу*).

Три ежегодных праздника во времена Иисуса были еще сопряжены с паломничествами (и назывались *regalim*, от слова *regel* «нога»; они предполагали пешее паломничество), а именно: Пасха (или на иврите: *Песах*), Пятидесятница (*Шавуот*) и праздник Кущей (*Суккот*). Каждый еврей, достигший 12-тилетнего возраста, был обязан ежегодно совершить паломничество в Иерусалим в один из этих праздников.

На Пасху смысл праздника состоит в воспоминании исхода Израиля из египетского рабства. Архаичный праздник с жертвоприношением (содержавший предписание о заклании ягненка-агнца), восходящий еще ко временам кочевническим, и праздник жатвы, имеющий аграрную мотивировку (праздник *мацы* — пресных* (бесквасных) хлебов, или опресноков), были сведены в одно торжество и сопряжены с религией Ягве, поскольку присоединился мотив исхода из Египта.

---

[13] Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 227.

* *Пресный* хлеб — хлеб, в тесто которого не добавлялись дрожжи. — *Прим. перев.*

Пятидесятница (*Шавуот*) — это пятидесятый день после Праздника опресноков, праздник благодарения за урожай пшеницы. Этот аграрный праздник в историческом аспекте религии Ягве стал воспоминанием заключения Завета-Союза на горе Синай.

Имея, как и другие праздники, аграрное происхождение, Праздник кущей (*Суккот**) приурочен ко времени сбора винограда и продолжается семь дней, на протяжении которых верующие живут в легких шалашах, сплетенных из веток. Это обычай, очевидно, также сопряжен с историей искупления и восходит к исходу из Египта (Лев 23:42 и сл.). В период раннего средневековья этот праздник переплелся с Праздником радости о Торе (*Симхат Тора*), который стал отмечаться в заключительный день Праздника кущей. В этот день заканчивается годовой цикл непрерывного чтения Торы, причем тут же начинается новый цикл[14].

Между этими тремя праздниками, предполагающими совершение паломничества, для каждого из которых положены чтения собственного «праздничного свитка» (на Пасху читается Песнь песней, на Пятидесятницу — книга Руфи и на Кущи — книга Когелет [*Екклезиаст*]), совершаются еще праздники Нового года и Примирения.

День начала Нового года (*Рош Ха-Шана*), первоначально праздновавшийся в новолуние после осеннего солнцестояния, был под вавилонским влиянием перемещен на новолуние после весеннего солнцестояния. Сердцевиной богослужения является трубление в *шофар*, бараний рог, что напоминает о жертве Исаака, на которую был готов Авраам и которую остановил сам Бог. Согласно Бен-Хорину (*Ben-Chorin*), израильтяне во время вавилонского пленения познакомились с праздником восхождения на престол бога Мардука, причем день праздника был одновременно днем начала Нового года, и они сочетали его с религией Ягве. День Нового года стал днем восхождения на престол Бога-Судии.

В день первого осеннего полнолуния совершается Праздник примирения (*Йом Киппур*). Единственно в этот день первосвященник, предварительно принеся в жертву быка во искупление за собственные грехи и за грехи других священников, мог войти за завесу в Святоесвятых Иерусалимского храма и покропить кровью животного крыш-

---

* *Суккот* — букв. «шалаши, шатры, палатки». — *Прим. перев.*

[14] Ср.: Ben-Chorin 159f.

ку Ковчега Завета, там находившегося. Здесь же он приносил жертву фимиама.

После этого из двух козлов избирался один и приносился в искупительную жертву за народ; его кровью кропили за завесой Святого-святых и перед ней. На второго козла первосвященник символически возлагал руки и нагружал его грехами народа, после чего козел изгонялся в пустыню. По разрушении Иерусалимского храма Праздник примирения стал днем строгого покаяния, когда в синагоге совершается покаянное богослужение, предваряемое десятью днями покаяния[15].

В Праздник восстановления храма (*Ханукка*) вспоминается освящение оскверненного Иерусалимского храма, осуществленное Иудой Маккавеем в 164 г. до Р.Х. Событие изложено в 1 Книге Маккавейской. Праздник приходится на 25-е число еврейского месяца *кислев* и всегда выпадает на период христианского Адвента. Во время праздничной недели в центре помещения устанавливают хануккальный семисвечник, и каждый день зажигается новая свеча.

На последний месяц еврейского года приходится праздник *Пурим*, когда вспоминается чудесное избавление народа, пребывавшего в персидской диаспоре, от рук преследователей. Об этом литературно повествуется в Книге Эсфирь, и она прочитывается в синагоге за богослужением этого праздника.

Из пяти постных дней три связаны с разрушением Иерусалима, также и день скорби 10-го *тевета*, который ныне стал общим скорбным днем по жертвам преследований евреев. Скорбный день 9-го *ава*, который приходится на лето, является самым строгим из всех постных дней; прочитывается книга Плача пророка Иеремии и вспоминаются все катастрофы в истории еврейского народа[16].

Согласно Бен-Хорину, в христианском богословии, особенно в диалектической теологии К. Барта (*K. Barth*), земная и человеческая история нередко рассматривается в отделении от истории Божественного искупления, как если бы они протекали в различных плоскостях. «Разделения подобного рода являются небиблейскими и тем самым неиудейскими. Праздники иудаизма — это исторические праздники, в которых Бог признается как Господь истории. Это обнаруживается также и в самом новом из наших праздников, *Йом Ха-Азмаут*, в Празд-

[15] Ср.: Ben-Chorin 160f.
[16] Ср.: Ben-Chorin 161–163.

нике независимости Израиля, который приходится на день основания Государства Израиль 5-го *ийара*, т.е. 14-го мая (1948 г.)»[17].

6.1.3 Названия для христианских годовых праздников

Первое известное свидетельство об особом названии годового праздника, которое охватывало бы все праздники и праздничные периоды, содержится в книге «Postilla» Иоганна Помариуса (*Johannes Pomarius*), лютеранского проповедника из Магдебурга. Он остановился на понятии «церковный год» и провел различие между годом Церкви, который начинается в 1-е воскресенье Адвента, и внецерковным Новым годом[18]. В дальнейшем это понятие было принято как в евангелических церквах, так и католиками.

Кранеманн (*Kranemann*) усматривает в понятии «церковного года» отражение «постоянно возраставшего размежевания между миром Церкви и миром торговли». Размежевание началась задолго до Реформации в XIII–XIV в. По мнению ученого, понятие «церковного года» окончательно противопоставило друг другу *festa chori**, торжествуемые в Церкви, и *festa fori***, почитаемые в народе.

Формы устройства жизни, которые все усложнялись (прежде всего в сфере бурно развивавшейся торговли), требовали более точного учета времени. Когда на городских башнях установили часы, такое стало возможно. Распределение времени рынка перестало соответствовать распределению времени в Церкви.

«Отныне и впредь для верующего торговца время его профессиональных торговых занятий стало другим по сравнению со временем его религиозной жизни. Человек эпохи Ренессанса XV–XVI вв. в конце концов стал полным хозяином своего времени. И именно в этот период, очевидно, и возникает понятие “церковного года”»[19]. Мирское коловращение и литургическая жизнь Церкви стали двумя раз-

---

[17] Ben-Chorin 164.

[18] Ср.: B. Kranemann: *Zu Geschichte und Bedeutung des deutschen Begriffs «Kirchenjahr»*. In: ALw 33 (1991) 35–42. 37; здесь предполагается, что Помариус также воспринял это понятие.

* «Праздники клира». — *Прим. перев.*

** «Праздники рынка». — *Прим. перев.*

[19] Kranemann 41.

ными сферами, и первая должна была выделить второй нишу во времени.

Тем самым понятие «церковного года», причем также и своим негативным смыслом*, выражает анабатическое измерение: человек — активен, он откликается на приглашение вступить в общение с Богом за литургией, когда в календаре для этого назначается срок, — так появились особые сроки в противоположность прочим жизненным периодам.

Наименование «церковный год» продолжает широко употребляться; им пользуется и Карл Ранер (*Karl Rahner*)[20].

Другие наименования таковы: *Année chrétienne*** или *Christian Year****, *Année spirituelle***** или *Jahr des Heils****** (П. Парш [*P. Parsch*]). В официальных документах предпочитают употреблять термин «Литургический год» (*annus liturgicus, année liturgique*); так в SC 107, так у Геранжэ (*Guéranger*), переводчик работ которого на немецкий язык, впрочем, употребил выражение *Kirchenjahr* («церковный год»)[21].

Термин *Herrenjahr* («год Господень») выражает преимущественно катабатическое измерение ежегодных периодов и праздников. Год Господень с ежегодным праздником Пасхи в качестве своей сердцевины тем самым оказался аналогичен воскресному дню как «дню Господню» (*dies dominica*******, *κυριακή********), этой еженедельной Пасхе.

Все праздники и праздничные периоды Года Господня, в соответствии со множеством аспектов единой Христовой тайны, имеют свое литургическое бытие и искупительное присутствие в общине, когда она совершает богослужение.

Наряду со всеобщим римским (*Генеральным*) Календарем, образующим фундамент Года Господня, в частных календарях поместных церквей «содержатся празднества, которые распространяются только

---

* Имеется в виду: церковный год — это не мирской, или светский, год. — *Прим. перев.*

[20] Ср.: K. Rahner: *Das große Kirchenjahr. Geistliche Texte.* 2. Aufl. Freiburg – Basel – Wien 1988.

** «Христианский год». — *Прим. перев.*

*** «Христианский год». — *Прим. перев.*

**** «Духовный год». — *Прим. перев.*

***** «Год искупления». — *Прим. перев.*

[21] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 211f.

****** *Dies dominica* — лат. «воскресенье», букв.: «день Господа» — *Прим. перев.*

******* Κυριακή [ἡ κυριακὴ ἡμέρα] — греч. «воскресенье», букв.: «день Господа». — *Прим. перев.*

на них и на орденские общины, но они по смыслу также согласованы со всеобщим годовым кругом. Естественно, поместные церкви и орденские общины должны иметь возможность особого почитания тех святых, почитанию которых они особенно привержены. Частные календари составляются соответствующими руководителями и затем утверждаются Апостольским Престолом»[22].

6.1.4 Праздники, сопряженные с событиями, и праздники, выражающие идеи

С учетом единого искупительного присутствия Христа в разных праздниках Литургического года (вспоминающих о различных искупительных деяниях), разделить их на собственно событийные и идеевыражающие — особенно трудно.

Юнгманн (*Jungmann*) усматривает пра-импульс праздника в «том значительном событии, которое стало предметом воспоминания»[23]. Как правильно отмечает Юнгер (*Junger*) (ссылаясь при этом на определение праздника у Пипера [*Pieper*])[24], воспоминаемое событие ведет к включению религиозного аспекта, т.е. конечной реальности Божией, и тогда в свои права вступает культ.

На основе упомянутого пра-импульса и проводится классификация традиционно отмечаемых праздников: непреходящие ценности необходимо периодически возобновлять в сознании; это могут быть ценности естественного порядка (например, праздник жатвы) или же культуры (например, государственный праздник), но всякий раз должна быть налицо ценность известного масштаба, ибо иначе праздник не сложится.

В качестве примера можно привести празднование дня основания любого объединения, когда люди вспоминают о своих собственных принципах. «Праздники церковного года подходят под это представление, и тем не менее церковные праздники — совершенно своеобразны»[25].

---

[22] NUALC 49. Ср. в целом: Adam, *Kirchenjahr* 171f.

[23] Jungmann, *Das kirchliche Fest* 165.

[24] Ср.: J. Pieper: *Muße und Kult*. München 1955. Он же: *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*. München 2. Aufl. 1964.

[25] Jungmann, *Das kirchliche Fest* 166.

Сущность церковного праздника составляет *анамнесис*. Анамнесис — это не просто возобновление в индивидуальном сознании когда-то совершившегося искупительного события, ибо хотя празднование — человеческое, присутствие вспоминаемого осуществляется Богодейственно. «Дело искупления актуализируется вновь и вновь и становится действенным: *opus redemptionis exercetur**, оно становится действенным в том виде, в каком мы пытаемся уловить прикровенный смысл тайны»[26].

Итак, всеобщая тема всех церковных праздников — едина, но она, тем не менее, членится. Сначала уникальный (вспоминаемый в праздник Пасхи) переход от смерти и нисхождения во ад к воскресению делится на (так названное Августином[27]) тридневие (*triduum*) — *crucifixi*** (Страстная пятница), *sepulti**** (Святая суббота), *suscinati***** (Пасхальное воскресенье); в дальнейшем к развертыванию общей темы подключаются Вознесение и Пятидесятница. Памятование о входе нашего Спасителя в сей мир, сконцентрированное вокруг Богоявления и Рождества, вновь и вновь привносит частные аспекты смысла, но во все ту же всеобщую тему искупления. Подобное может быть сказано и применительно к памятям святых; в житии и кончине святых открывается всеобщее искупленис, совершившееся во Христе.

Чем чаще, однако, целокупное искупительное деяние Христово развертывалось в различные праздники, тем более исчезало конкретное событие, лежащее в основе праздника, тем более утрачивался и сам конкретный праздник. Народ стал проявлять равнодушие: церковные праздники стали *festa chori*, а не *festa fori*, все меньшее влияние оказывалось на ритуальную форму дневной Мессы или дневного последования Литургии Часов.

А что можно сказать об идеевыражающем празднике, в основе которого нет никакого исторического события?

---

* «Совершается дело искупления». — *Прим. перев.*

[26] Jungmann, *Das kirchliche Fest* 167f.

[27] Augustinus, Ep. 55, 24 - CSEL 34/2, 195. Подобным образом уже и Амвросий Медиоланский говорит о «triduum illud sacrum, ... intra quod triduum et passus est et quievit et resurrexit» («то священное тридневие... в течение коего тридневия Он пострадал, и усоп, и воскрес»), Ep. 23,13 - PL 16, 1030.

** «распятия». — *Прим. перев.*

*** «погребения». — *Прим. перев.*

**** «воскресения из мертвых». — *Прим. перев.*

Юнгманн рассматривает тезис Баумштарка (*Baumstarck*), согласно которому все без исключения великие христианские праздники, в которых воспоминаются конкретные события искупления, совершившиеся в истории, тем не менее призваны выражать великие религиозные идеи. Против этой мысли выступил Ботте (*Botte*): «Пасха, Богоявление, Рождество Христово — это отнюдь не “fêtes d'idées”*. На первом плане здесь не вечные истины, а факты из реальной истории искупления». Юнгманн, однако, не видит противоречия между этими двумя подходами: «Великий праздник, действительно, отражает конкретное событие из истории искупления»; но по смыслу он направлен все-таки не на само событие, а на всеобщее искупление, которое обосновывается и опосредуется. «Спасение и искупление — это абстрактные деяния, “идеи”, благодаря которым успешно выражается предмет соответствующего праздника. Отсюда можно сказать, что в этих древних праздниках** главный интерес состоит в актуализации не исторических подробностей, а их значения для искупления, для непреходящей тайны Христовой»[28].

В совершающемся событии неизменная искупительная воля Триединого Бога «обретает плоть». Искупление «во время óно» проявило себя в особых исторических событиях *икономии* (домостроительства) спасения; сейчас оно заново актуально проявляет себя в праздновании этих событий.

От подобных праздников следует отличать подлинные идеевыражающие праздники, в которых анамнетический элемент отсутствует. Таков, например, праздник Пресв. Троицы, ставший поздним продуктом догматической борьбы с арианством: «В этом случае перед нами действительно одна из “вечных истин”, сохраняющих свое значение независимо от какого-либо искупительного события»[29].

С искупительными событиями теснее связаны торжество Пресвятых Тела и Крови Христовых, торжество Пресв. Сердца Иисусова

---

* «Пиры идей». — *Прим. перев.*

** Имеются в виду праздники Пасхи, Богоявления, Рождества Христова. — *Прим. перев.*

[28] Jungmann, *Das kirchliche Fest* 171f.

[29] Jungmann, *Das kirchliche Fest* 173. Здесь указывается на внутреннее следствие идеевыражающего праздника, согласно которому появилась установка рассматривать Пятидесятницу в отрыве от искупительного события, т.е. только как праздник Св. Духа; наблюдалось также намерение ввести в Литургический календарь праздник Бога-Отца Небесного (в XVIII в.).

или торжество Христа Царя, но также и здесь предметом праздника является не само событие (установление Евхаристии; Христово добровольное предание Себя на крест; исповедание Христа Царем перед Пилатом), а искупление в форме «идеи».

Переплетенность идеи и личности особенно видна в почитании святых, не сопряженном с местами их погребения, поскольку в таком случае почитаемый святой воспринимается не столько как личность, сколько как «программа», как образцовая идея христианской жизни. При этом идея может быть совсем отделена от личности, которая выступает в качестве носителя идеи; Юнгманн приводит память св. Иосифа Плотника в качестве примера попытки Церкви придать христианскую окраску мирскому (социалистически окрашенному) празднику труда (1 мая)[30].

6.1.5 Определение даты праздника как экуменическая проблема

Христианский календарь соединяет в себе иудейско-вавилонский лунный календарь и солнечный год, который был принят у египтян и римлян. Неподвижные дни года исчисляются по римскому солнечному году, «причем так называемые *месяцы* совершенно оторвались от фактического движения Луны (*месяца*) и служат лишь для искусственного подразделения солнечного года. Праздник же Пасхи, как и все зависимые от него даты, напротив, исчисляется исходя из еврейского лунно-солнечного года».

Счет лет восходит к «Юлианскому календарю», введенному в 46 г. до Р.Х. Юлием Цезарем. В силу своей точности этот календарь «представляет собой первую удачную попытку времяисчисления. Он настолько хорошо соответствовал астрономии, что мог без перемен функционировать во всем христианском мире вплоть до 1582 г.»[31].

Тем не менее погрешность Юлианского календаря составляла за год 11 минут и 14 секунд, вследствие чего за 128 лет он отставал на целые сутки, так что расхождение между календарным и астрономическим временем в XVI в. составило 10 дней; оба равноденствия («aequinoctia») — весеннее и осеннее — фактически наступали на 10 дней раньше, чем по календарю.

---

[30] Jungmann, *Das kirchliche Fest* 176.

[31] Plank, *Zeitrechnung und Festdatierung* 183.

Папа Григорий XIII (1572–1585) в 1582 г. осуществил календарную реформу и постановил считать день 4-го октября сразу 15-м октября. Дальнейшему устранению расхождения между астрономическим и календарным временем должно было послужить уточнение относительно високосных годов: годы, завершавшие столетие, перестали считаться високосными, если только годовое число не делится на 4.

Введение «Григорианского календаря», вследствие имевшихся расколов между христианами, протекало с большими трудностями. Германские протестанты восприняли его лишь в 1700 г., англичане — в 1752 г. Православные и древне-восточные церкви продолжали держаться Юлианского календаря.

Расхождение между Григорианским и Юлианским календарями оставалось неизменным лишь до 1700 г.; реализация обновленного Григорианского правила относительно високосных лет привела к тому, что ныне расхождение между календарями возросло до 13 суток.

Оказалось затронутым и определение даты Пасхи, поскольку вычисление дат равноденствия перестало быть единым. Юлианский и Григорианский способы вычисления даты Пасхи различаются между собой, с одной стороны, тем, что весеннее равноденствие (21 марта) по старому стилю наступает на 13 дней позже, чем по новому. Вследствие неточностей в исчислении месяцев, которые также были исправлены папой Григорием XIII, к дате Пасхи по старому стилю должны причисляться еще 4 дня.

«В установлении даты Пасхи православных верующих нередко раздражает то обстоятельство, что теперь Пасха может совпадать с днем еврейской Пасхи или даже предшествовать ему. Соответственно в православных календарях зачастую помечается дата еврейской Пасхи, и в любом случае они обращают строжайшее внимание на то, чтобы их собственная Пасха совершалась позже. Если же по обычному исчислению православная Пасха все-таки совпадет с еврейской, то ее празднование отодвигается на неделю»[32].

Светские правительства в православных странах в XX в. ввели у себя Григорианский календарь, поскольку он более точен, — например, в Советском Союзе его ввели в 1923 г., но Русская Православная Церковь не согласилась с этим и удержала Юлианский календарь, из-

[32] Plank, *Zeitrechnung und Festdatierung* 188.

за чего гражданский и церковный календари намного разошлись между собой[33].

По инициативе Вселенского патриарха Мелетия IV в Греции в 1924 г. был введен названный именем этого патриарха «Мелетиев смешанный календарь»; в согласии с ним все неподвижные даты исчисляются по Григорианскому календарю, а даты всех праздников, зависящих от даты Пасхи, — по Юлианскому. Несмотря на несообразности этого смешанного календаря, из-за чего в Греции возникли даже церковные расколы («старостильников», или «палеи-метрологитов»*), он все же широко распространился в православном мире[34].

6.1.6 Праздники церковного года в византийском обряде

Конечно, и в византийском обряде из всего ряда событий Литургического года выделяется пасхальный круг праздников, с предшествующим постом Четыредесятницы (Τεσσαράκοστη) и последующим праздничным периодом в пятьдесят дней (Пятидесятница; Πεντηκοστή).

Смерть и воскресение Господа настолько повлияли на богословие, духовность и литургию византийской Церкви[35], что, наряду с отдельным днем Воскресения Христова[36], этими событиями определя-

---

[33] Сказанное относится и к Греко-католической Украинской Церкви, которая находится в сердцевине западной диаспоры!

* Буквально: «тех, кто держится старого счета». — *Прим. перев.*

[34] Он принят в патриархатах Константинополя, Александрии, Антиохии, Грузии, Румынии и Болгарии, а также в автокефальных и автономных церквах Кипра, Греции, Албании, (бывшей) Чехословакии, Польши и Америки. Чисто Юлианского календаря придерживаются Иерусалимский, Московский и Сербский патриархаты, Русская Православная Церковь Заграницей, а также насельники Афонских монастырей. Чисто Григорианскому календарю следуют в Православной Церкви Финляндии и в некоторых частях православной диаспоры.

[35] Ср.: z. B. J. Tyciak: *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit.* Freiburg i. Br. 1937 (Ecclesia Orans 20): Kap. 1: Vom Auferstehungsgeist der Ostkirche: 1–22; H. J. Schulz: *Der österliche Zug im Erscheinungsbild byzantinischer Theologie.* In: B. Fischer / J. Wagner (Hgg.): Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit. Freiburg – Basel – Wien 1959, 239–246.

[36] Ср.: P. Plank: *Der Sonntag in den östlichen Kirchen. Österliches Erleben im Erhoffen, Hören und Schauen.* In: A. M. Altermatt / T. A. Schnitker / W. Heim (Hgg.): Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt (FS Jakob Baumgartner). Würzburg – Fribourg 1986, 175–186.

ется также и весь годовой круг. «За пределами периода Пятидесятницы, в византийском обряде (когда он окончательно сложился) каждый воскресный день в такой мере насыщен текстами о Воскресении Господа, что цикл из восьми недель точно соответствует подлинной Пятидесятнице, — от 1-го воскресенья до 8-го, согласно восьми церковным гласам, служатся восемь полных богослужебных последований Воскресения.

Литургическая книга, содержащая эти последования, называется Октоихом (Ὀκτώηχος), и ее создание приписывается Иоанну Дамаскину»[37].

Литургическая книга, которая содержит все тексты, изменяющиеся в зависимости от церковного гласа, по дням недели, следующим за воскресеньем, в том числе и из Часослова, называется Параклитиком (Παρακλητική), или Большим Октоихом.

Собственные тексты Литургического года содержатся в 12-ти томах «месячных миней»; праздники разделяются по приоритету на несколько разрядов, в чем между славянской и греческой традициями имеются различия.

Церковный год начинается 1-го сентября и заканчивается 31-го августа.

К праздникам 1-го разряда относятся «двунадесятые» (т.е. их числом двенадцать) праздники, которые, если дата праздника выпадет на воскресенье, вытесняют последование Воскресения, предписанное Октоихом. Наряду с Пасхой и Троицей, которые всегда приходятся на воскресный день, «двунадесятыми» еще являются: Рождество Богородицы (8-го сентября), Крестовоздвижение (14-го сентября), Введение Богородицы во Храм (21-го ноября), Рождество Христово (25 декабря), Богоявление (6-го января), Сретение (2-го февраля), Благовещение (25-го марта), день апостолов Петра и Павла (29-го июня), Преображение Господне (6 августа) и Успение Богородицы (15-го августа).

Сопровождающие праздники (называются *соборами*, σύναξις) отмечаются на следующий день после основного праздника и посвящаются тому лицу, которое в празднуемом событии сыграло особую роль (свв. Иоаким и Анна [9-го сентября], Богородица [26-го декабря], св. Иоанн Креститель [7-го января], свв. Симеон и Анна [3-го февраля],

---

[37] Schulz, *Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr* 73.

архангел Гавриил [26-го марта]); сюда же относится собор всех 12-ти апостолов (30-го июня).

Праздники 2-го разряда, — их всего примерно 70, — если выпадут на воскресный день, не вытесняют последований Воскресения, но их службы соединяются с ними.

Воскресное последование ни в коем случае не вытесняется также праздниками 3–5-го разрядов (это все памяти святых), причем классификация различается в зависимости от количества собственных текстов праздника в общем последовании Литургии и Часов[38].

6.1.7 Праздники годового цикла в церквах Реформации

Годовые праздники Реформации, естественно, продолжают западную традицию, как она сложилась к эпохе реформ. Католическое наследие в различных деноминациях представлено в большей или меньшей степени, но девотивные* (или идеевыражающие) праздники Средних веков не были восприняты, так же, как и те, что возникли позже.

Для Лютера и других реформаторов Церкви праздничные периоды и дни имели исключительно воспитательное значение: «мы могли бы спастись и без праздников Пасхи и Пятидесятницы, без воскресного дня или пятницы, и мы, как учит ап. Павел, не можем быть осуждены из-за Пасхи, Троицы, воскресенья, пятницы»[39].

Все праздники, для которых не нашлось библейской основы, были выведены из обихода. С другой стороны, были сохранены праздники, связанные со Христом, даже если при этом речь шла о (по тогдашним представлениям) таких Марийных праздниках, как Сретение** («Сретение Марии») и Благовещение*** («Благовещение Марии»).

---

[38] Ср. классификацию праздников и различный вес литургических текстов в кн.: Edelby, *Liturgikon* 563–569; Schulz, *Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr* 75f.

* От лат. *devotio* «благочестие». — *Прим. перев.*

[39] Так писал Лютер в сочинении *«Von den Konziliis und Kirchen»* от 1539 г., WA 50, 559, 6–9, цитируется по: Schulz , *Ordnung* 4.

** В современной практике латинского обряда праздник Сретения (2-го февраля) считается Господским; в византийском обряде он остался Богородичным (и служится в голубых ризах). — *Прим. перев.*

*** В современном латинском обряде праздник Благовещения (25-го марта) считается Господским; в византийском обряде он остался Богородичным (и служится в голубых ризах). — *Прим. перев.*

Согласно Визитационному регламенту, который был составлен Лютером и Меланхтоном в 1528 г., в список праздников входят, «наряду с воскресными днями, Христовы праздники: Рождество, Обрезание, Крещение, Пасха, Вознесение, Троица; кроме того, дни памяти Иоанна Крестителя, архангела Михаила, апостолов и Марии Магдалины, если только последние уже не вышли из употребления»[40]*.

Приведенный список праздников стал определяющим не только для лютеранских церквей XVI в.; он повлиял также на англиканский Общий молитвенник (*Common Prayer Book*) 1549 г., где дополнительно имеется еще День невинно убиенных младенцев и День всех святых.

На практику Реформации в Швейцарии, как считает Шульц (*Schulz*), повлияла практика Римских «молитв четырех времен года» (*Quatember*), поскольку совершение причащения предусматривается по одному разу для каждого из четырех времен года[41].

Бóльшая сохранность традиционного католического церковного года в церквах лютеранской традиции связана также с тем, что «Лютер, поначалу выступавший за непрерывную библейскую проповедь, потом все же решился положить в основу проповеди библейские перикопы, сложившиеся по традиции. Поскольку за Мессой Евангелие прочитывалось и истолковывалось на родном языке паствы, евангельская перикопа получила особый вес как превалирующий материал воскресного и праздничного дня»[42].

Санкторал** (*Sanctorale*) реформаторов имеет целью сделать более наглядным, на примере мучеников и святых, Евангелие, по которому следует жить. В то же время собственно литургическое служение довольно рано сместилось в частную, педагогическую и историческую сферы, так что евангелически «очищенные» жития святых и мучеников (в том числе и жития «запечатлевших свое свидетельство кровью» эпохи Реформации) отошли в разряд назидательной литературы, а форма богослужения потеряла всякую связь с ними. Лишь в Англиканской Церкви сохранился литургический Санкторал. И лишь в XIX в. был разработан евангелический календарь с памятями святых

---

[40] Schulz, *Ordnung* 7.

* Имеется в виду: «...из употребления в местной приходской традиции». — *Прим. перев.*

[41] Ср.: Schulz, *Ordnung* 9–11: *«Der Vierzeiten-Rhythmus»*.

[42] Schulz, *Ordnung* 12.

** *Санкторал* — собрание житий святых, предназначенное для прочтения за богослужениями. — *Прим. перев.*

для области распространения немецкого языка[43]. Так, в Прусской *Агенде** 1822 г. говорится о возврате к чистой традиции реформаторов XVI в.; но все же были прибавлены и другие праздники. Таковы: праздник Реформации (31-го октября); «Воскресенье вечности» — день, введенный прусским королем в 1816 г. в воскресенье перед 1-м Адвентом для поминовения усопших; покаянный и молитвенный день в среду перед Воскресеньем вечности, введенный в Германии также лишь в XIX в.

Литература

S. Ben-Chorin: *Die Feste des jüdischen Jahres*. In: ThPQ 125 (1977) 158–164.

R. Berger: *Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres*. In: ALw 8 (1963) 1–20.

R. Berger: *Jahr der Kirclie — Jahr des Herrn*. In: Gottesdienst 10 (1976) 164f.

K. F. Ginzel: *Handbuch der Chronologie*. 2 Bde. Leipzig 1906/1914, [допечатка] Leipzig 1958.

Ph. Harnoncourt: *Der Kalender. Gottesdienst der Kirche* 6, 1: *Feiern im Rhythmus der Zeit II* / I. Regensburg 1994, 9–63.

J. A. Jungmann: *Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze*. In: Th. Filthaut / J. A. Jungmann (Hgg.): Verkündigung und Glaube (FS F. X. Arnold). Freiburg i. Br. 1958, 164–184.

G. Kunze: *Die gottesdienstliche Zeit*: K. F. Müller / W. Blankenburg: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes I, Kassel 1954, 437–534.

P. Plank: *Zeitrechnung und Festdatierung als ökumenisches Problem: HOK II*, Düsseldorf 1989, 182–191.

F. Schulz: *Die Ordnung der liturgischen Zeit in den Kirchen der Reformation*. In: LJ 32 (1982) 1–24.

H. J. Schulz: *Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr des byzantinischen Ritus: HOK II*, Düsseldorf 1989, 30–100.

---

[43] Ср.: Schulz, *Ordnung* 14–18.

* *Agenda* (лат. «то, что подлежит исполнению») — (в среде немецкоязычных протестантов): книга, содержащая порядок совершения предписанных богослужений. — *Прим. перев.*

6.2

ВОСКРЕСНЫЙ ДЕНЬ КАК ЕЖЕНЕДЕЛЬНАЯ ПАСХА. ХРИСТИАНСКАЯ НЕДЕЛЯ. ДНИ МОЛИТВ «ВРЕМЕН ГОДА»

6.2.1 Воскресный день

Согласно конституции «О священной литургии», исконным праздником Церкви, восходящим к апостольскому преданию, равно как ядром всего Литургического года является воскресный день[1].

В этот день еженедельно вспоминается воскресение Христово; это — «день Господень». Достоинство воскресного дня полностью производно от пасхальных событий: действительно, «Пасха — это от начала до конца воскресный день»[2].

А. Неделя

Понятие еженедельного воспоминания о воскресении Христовом предполагает существование недели в качестве средства членения времени. Если сутки определяются сменой света и тьмы, если календарный месяц зависит от цикла Луны, а год — от смены времен года, т.е. если перечисленные единицы времени даны самой природой, то неделя не сопряжена с каким-либо естественным циклом и представляет собой чисто социальную конструкцию. Соответственно в разных культурах она и организована по-разному.

Если в Месопотамии и в Израиле (а отсюда в иудаизме и в христианстве) неделя состоит из семи дней, то римская неделя насчитывает

---

[1] Ср.: SC 106.

[2] J. A. Jungmann: *Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze.* In: Th. Filthaut / J. A. Jungmann (Hgg.): Verkündigung und Glaube (FS F. X. Arnold). Freiburg i. Br. 1958, 164–184. 167.

восемь, китайская — десять, тогда как в африканских, южноазиатских и центральноамериканских культурах число дней в неделе колеблется от трех до шести.

Недельный ритм задавался или определенными повторяющимися родами деятельности, которые повторялись (например, рыночными днями), или же днями особого религиозного значения, повторяющимися через известные сроки.

Так, в Израиле семидневный цикл недели отсчитывается от субботы[3]. Согласно Мюллеру (*Müller*), «семидневная неделя с еженедельно повторяющимся днем покоя — это, несомненно, дар народа Израиля всему человечеству, причем греко-римская неделя, исчисленная по планетам, облегчила восприятие этого цикла»[4].

В греческом культурном пространстве дни недели были названы по именам пяти планет (наряду с днями Солнца и Луны), а планеты уже в вавилонской астрологии почитались богами. Так возникла седмеричная схема, еще и поныне просвечивающая в европейских наименованиях дней недели, а именно: день Сатурна (*Saturday*; суббота), день Солнца (*Sonntag*; воскресенье), день Луны (*Lundi*; понедельник), день Марса (*Mardi*, *Martedi*; вторник), день Меркурия (*Mercredi*, *Mercoledi*; среда), день Юпитера (*Jeudi*, *Giovedi, четверг*), день Венеры (*Vendredi*, *Venerdi*; пятница).

Однозначные свидетельства о существовании этой планетарной недели восходят лишь к I-му в. по Р.Х., и потому Рордорф (*Rordorf*) полагает, что греко-римская планетарная неделя якобы развилась из иудейской семидневной недели, поскольку до этого ни один другой семидневный цикл не был известен[5]. Христиане из язычников через посредство планетарной недели уже имели представление о еврейской семидневной неделе, причем до того, как христианские миссионеры подключили их к наследству еврейского субботнего богословия и к духовности Субботы.

---

[3] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 19f.

[4] A. Müller: *Sonntagstheologie von unten. Der Sonntag im Beziehungsfeld zwischen Anthropologie, Soziologie und Theologie.* In: A. M. Altermatt / T. A. Schnitker / W. Heim (Hgg.): Der Sonntag. Anspruch — Wirklichkeit — Gestalt (FS J. Baumgartner). Würzburg – Fribourg 1986, 236–247. 237.

[5] Ср.: Rordorf, *Der Sonntag* 36f.

Б. Суббота

Суббота[6], истоки которой сокрыты в истории Израиля настолько глубоко, что их уже нельзя точно реконструировать, во время вавилонского пленения претерпела смену мотивации: первоначально это был по преимуществу день отдыха и в таком качестве — элемент социальной организации (ср. Исх 23:11, 34:21). Но во время пленения и после него Субботу и субботний покой стали сопрягать (не отказываясь впрочем, от антропологически-социального измерения) прежде всего с религией Ягве. Бог сам заложил день покоя в порядок творения, поскольку Он и Сам покоился в седьмой день (Исх 20:8–11). Отсюда соблюдение субботнего покоя — это выражение верности Завету-Союзу (Исх 31:12–17), причем при встрече Субботы верующим следует вспоминать о великих деяниях Божиих (Втор 5,12–15).

Со времени Иисуса Христа Суббота считается выражением эсхатологического ожидания прихода Мессии. Начиная с послепленного времени, в Субботу непременно совершается богослужебное собрание. Иосиф Флавий* называл синагогу «саббатионом»**; собственно, не будь Субботы, может быть, и синагога бы не появилась.

Вплоть до окончательного разрыва раннехристианской общины с иудаистами иудео-христиане соблюдали Субботу, но в христианских общинах из язычников Суббота никогда не соблюдалась.

Начиная с III–IV вв. появилась новая оценка Субботы, особенно на христианском Востоке: в субботу нельзя было пользоваться средствами передвижения, это был день воспоминания о творении мира, что подчеркивалось проведением богослужебных собраний (наряду с воспоминанием в воскресный день искупления посредством крестной смерти и воскресения Иисуса Христа)[7].

Суббота имела также отношение к пасхальным событиям. Хотя суббота — это день гробного покоя тела Христова, но Его душа в это

---

[6] Относительно субботы ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 28–35.

* Иосиф Флавий (ок. 37 - ок. 100) — еврейский историк, автор знаменитых книг «Иудейская война» и «Иудейские древности». — *Прим. перев.*

** Собственно, «субботством». — *Прим. перев.*

[7] Наиболее отчетливо эта оценка еще сегодня выражена в Эфиопской Церкви. Ср.: E. Hammerschmidt: *Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien*. Stuttgart, 1963.

время спустилась во ад, где Господь благовествовал о воскресении всем, кто уповал на Него[8].

Иными словами, суббота — это сестра воскресного дня, и она имеет свою долю в радости Воскресения[9].

Это особое субботнее благочестие, особенно характерное для Востока, однако, не привилось на Западе. Более того, пунктом интенсивных споров между Востоком и Западом стал вопрос о посте, поскольку западные христиане соблюдали пост по субботам. (Субботний пост однозначно засвидетельствован уже папой Иннокентием I[*].)

Пост в субботу — это еженедельное памятование о Страстной субботе, когда пост продолжался от Страстной пятницы вплоть до пасхального бдения[10]. Рордорф объясняет отсутствие субботней практики и субботнего благочестия тем, что в эпоху, наступившую после императора Константина, сам воскресный день стал подлинной христианской «Субботой»[11].

В. Наименования воскресного дня

Древнейшие свидетельства о наименовании воскресного дня содержатся в самом Новом Завете[12]. Причины возникновения «этой специфически христианской институции» могут быть самыми разными, но с уверенностью можно сказать, что «торжество в воскресный день коренится в пасхальном событии настолько глубоко, что оно позднее, причем в разных общинах и в различные времена, всегда мотивировалось Воскресением Христовым или явлениями Воскресшего в Первый день по субботе»[13].

Древнейшее наименование воскресного дня — «Первый день по субботе». В этом наименовании воскресение Христово сопрягается с

---

[8] Ср. священническую молитву Великого входа Литургии Иоанна Златоуста: «Во гробе Ты пребывал телесно, в царстве мертвых — душою как Бог, в раю — вместе с [благоразумным] разбойником и на престоле — Христос, со Отцом и Св. Духом, все исполняя, о Непостижимый».

[9] Ср.: G. Schreiber: *Die Wochentage im Erleben der Ostrkirche und des christlichen Abendlandes.* Köln – Opladen 1959. Особенно сс. 219 и сл.

[*] Понтификат св. Папы Иннокентия I пришелся на 401–417 гг. — *Прим. перев.*

[10] Ср.: Jungmann. *Beginnt die Woche mit Sonntag?* S. 227.

[11] Ср.: Rordorf, *Der Sonntag* 151.

[12] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 36–38.

[13] Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 39.

Первым днем творения, а сотворение света в самом начале творения — с восходом Света-Христа в Его воскресении. В сирийско-малоазиатской традиции сложилось наименование «День Господень» (Κυριακή ἡμέρα, διεσ δομinica), и при этом весьма ощутима языковая близость к «трапезе Господней» (Κυριακὸν δεῖπνον). «Господь, от Которого день получил себе имя, — это не Бог-Отец и не Триединый Бог, это Христос, распятый и воскресший Сын Божий. Таким образом, *День Господень* — это не что иное, как *День Христа*»[14].

Во многих европейских языках эта связь с Господом сохранилась и поныне: так, по-новогречески воскресенье — это κυριακή, по-французски — *dimanche*, по-итальянски — *domenica*, по-испански — *domingo*.

Именование воскресенья «Восьмым днем», которое ныне почти утрачено, сопряжено с эсхатологическим измерением: Восьмой день (творения), последний, невечерний День Господень пока еще не наступил; но он наступит, когда подойдет к концу время мира сего, недели которого вновь и вновь открываются днями Господа.

Наименование «День Воскресения» (Ἀναστάσιμος ἡμέρα), встречаемое у многочисленных греческих богословов, свидетельствует, что все эти дни Господа, сменяющие друг друга вплоть до Второго пришествия Христова, стоят под сенью Воскресения. Это же наименование буквально сохранилось в русском языке — *воскресенье* (= День Воскресения).

Хотя немецкое и английское наименования (*Sonntag*, *Sunday* «день Солнца») и восходят к имени дня в греко-римской планетарной неделе, христиане их соотносят со Христом как «Солнцем правды»[15] (Мал 3:20)*. И отцы Церкви по указанной причине не колебались воспринять языческое именование воскресенья как дня Солнца[16].

[14] A. Heinz: *Der Tag, den der Herr gemacht hat. Gedanken zur Spiritualität des Sonntags.* In: ThGl 68 (1978) 40–61. 41.

[15] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 38–42; Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 46f.

* В русской синодальной Библии — Мал 4:2. — *Прим. перев.*

[16] Ср.: Heinz, *Der Tag* 43f. Гейнц цитирует Иеронима: «Язычники называют день Господа днем Солнца, и мы охотно перенимаем это название: действительно, сегодня [Иероним говорит о Пасхе. — *Прим. перев.*] воссиял свет миру, сегодня взошло Солнце Правды, в лучах которого — искупление».

Г. Воскресное служение Евхаристии

Относительно воскресных богослужений раннехристианского периода нельзя сказать ничего определенного. Благоговение ап. Павла перед Трапезой Господней (1 Кор 11:17–34), скорее всего, сказалось на богослужении христиан. «Вероятно, нельзя сомневаться в том, что имелся в виду воскресный день, когда римский наместник Вифинской провинции Плиний Младший в 112 г. сообщал императору Траяну* о том, что христиане имеют обыкновение собираться на богослужение в определенный день»[17].

Эксплицитное упоминание о том, что Евхаристия совершалась в воскресный день, представлено в «Дидахе»: «Собирайтесь в День Господень, преломляйте хлеб и произносите благословение, предварительно исповедав свои грехи, чтобы жертва ваша была чиста»[18].

То же самое ясно засвидетельствовано у Иустина Мученика, равно как и у Ипполита Римского.

Вплоть до конца Средних веков богослужебным идеалом считалось одно полное евхаристическое собрание местной общины в воскресенье: в нем явственно выражает себя Церковь, в полном числе собранная вокруг Господа. Идеал соответствует предписанию «Дидаскалии», источника III в.: «Обучай народ наставлениями и напоминаниями, чтобы они непременно приходили на собрание и никогда не отсутствовали. Они всегда должны присутствовать, чтобы Церковь не сокращалась из-за их отсутствия и чтобы Тело Христово не лишалось ни одного из своих членов»[19].

В Средние века это единство обеспечивалось авторитетом священника: каждому вменялось в обязанность регулярно бывать за воскресной Мессой в своем приходе.

Строгая обязанность была отменена лишь папой Львом X** в 1517 г. по настоянию нищенствующих орденов. Теперь стало возможно исполнять «воскресный долг» и вне приходской общины, например, в одной из францисканских или доминиканских церквей. Соответственно отныне долг бывать за воскресной Мессой больше не сопря-

* Годы правления римского императора Траяна — 98–117. — *Прим. перев.*

[17] A. Heinz: *Der Tag* 48.

[18] *Didache* 14,1 – ed. Wengst 86f.

[19] *Didaskalia* II, 59, цитируем по: Heinz: *Der Tag* 51.

** Понтификат папы Льва X: 1513–1521. — *Прим. перев.*

гался с выражением церковной полноты в виде собранной вокруг алтаря евхаристической общины или с собранием общины на трапезу Господню, а стал пониматься как индивидуальное исполнение заповеди почитания Бога (*religio**), вытекающей из естественного права и закрепленной в *Декалоге***.

«Тем не менее старый образец приходской Мессы еще долго держался в памяти. Стремлением к тому, чтобы богослужебное собрание всей приходской общины вокруг алтаря матери-Церкви не расщеплялось на многие Мессы, отчасти объясняется долго и последовательно державшийся запрет *бинации**** в воскресный день»[20].

Тем не менее новейшая пастырская практика, направленная на индивидуальное душепопечительство, этот идеал воскресной приходской Мессы в значительной мере утратила. Заповедь Древней Церкви, чтобы все участвовали в евхаристическом собрании и чтобы тем самым (местная) Церковь достигала своей истинной полноты, изменилась в долг «посетить» хоть какую-то Мессу в воскресенье.

«Воскресные Мессы стали служиться во множестве, чтобы каждому предоставить наиболее удобную возможность исполнить свой "воскресный долг". Смысл участия в воскресном богослужении стал как правило пониматься чисто индивидуалистически — как данная индивиду возможность еженедельно "пещись о Боге и о своей душе"»[21].

Недостаток священников может быть даже полезен в том случае, если множество Месс в воскресенье свести к одной приходской Мессе, «обрамленной» совершением воскресной Литургии часов. Это сведéние можно даже подкрепить конституцией «О священной Литургии» II Ватиканского собора: «Надлежит содействовать тому, чтобы укреплялось чувство принадлежности к приходской общине, и прежде всего — в совместном совершении воскресной Мессы» (SC 42).

Что нам известно о времени дня для воскресного собрания?

В пасхальном повествовании ап. Иоанна (20:19–29), по мнению Ауф-дер-Маура (*Auf der Maur*), содержится указание на то, что «иоан-

* Одно из значений существительного *religio* (от глагола *relego* «совершать культовое поклонение») — «обязанность к Богопочитанию». — *Прим. перев.*

** *Декалог* (или *Десятисловие*) — иное название Десяти заповедей, как они изложены в Ветхом Завете (Исх 20:2–16; Втор 5:6–21). — *Прим. перев.*

*** *Бинация* — двукратное служение Мессы в день. — *Прим. перев.*

[20] Heinz: *Der Tag* 52.

[21] Heinz: *Der Tag* 50.

нитские общины Малой Азии собирались для совершения Евхаристии в Первый или Восьмой день — вечером».

В послании Плиния* упоминаются два срока для собрания, один утром, когда Христу как Богу воспевалась песнь, и второй вечером, когда верующие сходились на совместную трапезу, но ни в том, ни в другом случае невозможно однозначно определить, идет ли речь о трапезе Господней, или об агапе, или об утренней хвале.

Иустин Мученик** в своем описании служения Евхаристии, как кажется, имеет в виду утро (тогда не свободного от работы) воскресенья, поскольку он говорит, что чтения из Священного Писания должны продолжаться так долго, насколько хватит времени.

Утро воскресенья как время богослужения засвидетельствовано также Ипполитом Римским***.

В конце концов утреннее служение Евхаристии и вечернее совершение бдения — это «две большие константы, которые были характерны для совершения воскресных служб в восточных и западных храмах, начиная с III–IV в.»[22]. Около 530 г. в Риме и, отсюда, в Галлии все чаще указывают на «третий час» как на отчетливое предписание[23]. Время совершения Мессы в дальнейшем было соединено с молением Малых Часов. К концу Средних веков стали склоняться к тому, чтобы служить Мессу позже, чем в «третий час», но все же старались оставаться верными традиции в праздничные дни присовокуплять Мессу к Девятому часу, а в рядовые дни — к Шестому. После того, как моление Малых часов было «антиципировано» на утро, стало возможно и Мессу служить утром в более позднее время.

* Имеется в виду знаменитое Послание Плиния Младшего, губернатора Вифании, написанное ок. 112 г. и направленное императору Траяну, в котором содержится ценная информация об обычаях первых христиан. В частности, в нем имеется возможное упоминание об *агапе*, христианской «трапезе любви». — *Прим. перев.*

** Иустин Мученик (ок. 100 – ок. 165) — один из ранних апологетов христианства. В его работах содержатся важные конкретные сведения об обычаях ранних христиан. — *Прим. перев.*

*** Ипполит Римский (ок. 170 – ок. 236) — наиболее значительный богослов Римской Церкви начала III в., обличитель ересей. — *Прим. перев.*

[22] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 39f.

[23] Иначе по постным дням; уже Амвросий Медиоланский знает, что в эти дни совершается вечерняя Месса, да и «во времена Каролингов Месса в девятом часу была столь же обычным явлением, как Месса на следующий день в третьем часу» (цит. раб., сс. 324 и сл.).

Установка Иоанна Бурхарда* (1502 г.), воспринятая также и в Миссале 1570 г., состоит в том, что в воскресные дни и праздники Месса следует за Третьим часом, в малые праздники и будни — за Шестым, а в дни покаянного характера — за Девятым. Поскольку Часы, которые читались в полдень и по полудни, были перемещены на утро, Месса отныне всегда служилась утром[24].

В новейшее время имела место и дальнейшая либерализация сроков, что связано с тем, что «теперь все больше стираются границы между общественной и частной Мессой»[25]. Эта либерализация еще больше усилилась после общественных потрясений XIX–XX вв., так что срок совершения Мессы был поставлен в зависимость от пастырско-душепопечительных задач. В CIC 1917 г. все еще говорилось, что Месса должна служиться только утром[26], но, исходя из обстоятельств Второй мировой войны, в 1941 г. была разрешена и вечерняя Месса. Ныне временная привязка Мессы никак не регулируется; нет больше и связи Мессы с Часами[27].

Д. Долг участвовать в воскресном совершении Евхаристии

Для христиан I–II вв. участие в воскресном служении Евхаристии разумелось само собой. С другой стороны, правда, уже в Послании к Евреям (10:25) есть предостережение в адрес тех, кто пропускает службу.

В древней Церкви амплитуда мнений простирается от уже упомянутого новозаветного предостережения в адрес отсутствовавших вплоть до ревности по вере североафриканских мучеников, которые

* Иоанн Бурхард (*Burchard* или *Burckard*; † 1506) — Папский церемониймейстер, впоследствии кардинал. Участвовал в создании собрания рубрик, содержащих детальные наставления по совершению Мессы (*Ordo servandus per sacerdotem in celebratione Missae*; «Порядок служения священником Мессы»; опубликован в Риме в 1502 г. и далее включен в Римский Миссал). Оставил подробный дневник, в котором точно описаны чины Папских служений, начиная с 1483 г. — *Прим. перев.*

[24] Ср.: Jungmann. *MS I*, 324f.; Meyer, *Eucharistie* 514.

[25] Jungmann. *MS I*, 325.

[26] Канон 821 (§ 1) определяет, что Месса должна совершаться не ранее чем за час до восхода Солнца и не позже 13 часов дня.

[27] Ср.: Jungmann. *MS I*, 327f.; Meyer, *Eucharistie* 515.

в начале IV в., несмотря на все угрозы язычников, исповедали, что не могут жить без «dominicum», Господней трапезы по воскресеньям[28].

«Воскресного долга» поначалу не было, как не было и воскресного покоя; то и другое развилось параллельно.

В 321 г. император Константин* издал указ, по которому судьи, городское население и все занятые промыслами должны иметь днем отдыха воскресенье (на крестьян указ не распространялся). В 337 г. законом была установлена обязательность участия в Литургии для солдат-христиан, т.е. государство отпускало их со службы на богослужения, тогда как языческим солдатам вменялось в обязанность в это же время совместно молиться их божкам, так что они отправляли свои культы в одно время с христианами. Воздержание от тяжелой работы по аналогии с еврейским субботним покоем еще не играло роли, так что предоставление отдыха от труда, безусловно, имело под собой также и социально-политическую основу (обеспечение религиозного мира в Империи)[29].

Несмотря на все упреки и угрозы проблема отсутствовавших за Литургией не исчезала. Поместный собор в испанской Эльвире** (ок. 300 г.) постановил, что лицо, проживающее в городе и на протяжении трех воскресений не являвшееся в церковь, подлежит отлучению (от церковного общения) на краткое время и должно сознавать себя под епитимьей. К этим же определениям в дальнейшем обращались многие соборы, в частности, соборы Галликано-Франкской Церкви, в решениях которых также придается значение тому, чтобы прихожанин присутствовал на всем протяжении Мессы, причем именно в собственном приходском храме (иначе от прихода отлучали).

---

[28] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 37.

* Император Константин Великий († 337) своим Миланским эдиктом о веротерпимости (313 г.) разрешил открытое исповедание христианской веры. В Восточной Церкви почитается, наряду со своей матерью императрицей Еленой, в чине равноапостольных. — *Прим. перев.*

[29] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 41. 43. Рордорф (Rordorf, *Der Sonntag* 160–165) призывает помнить, что императорские указы следует относить не только к христианскому воскресному дню, но также и к солнечному культу, широко распространенному в Римской империи, причем свободным днем недели и у язычников считалось воскресенье.

** Собор испанского духовенства в Эльвире (датой которого может быть 306 г.) принял каноны, предписывающие строгие наказания за нарушения церковной дисциплины. — *Прим. перев.*

Начиная с VI в., освящение воскресного дня путем воздержания от работы стало играть все большую роль. Первой официально-церковной институцией, потребовавшей этого, стал поместный собор в Орлеане (538). Несмотря на декларируемое отвержение еврейских уставов о Субботе, «складывается впечатление, что воскресенье выступает как элемент продолжения ветхозаветного субботнего законодательства, хотя против него энергично возражала Древняя Церковь»[30].

Все обязательства, однако, поначалу имели сугубо дисциплинарный характер. Они не понимались как непреложные заповеди (в смысле позднейшего нравственного богословия), нарушение которых вело бы ко греху.

Это состояние стало меняться в эпоху развитой схоластики, когда со ссылкой на 3-ью заповедь Декалога освящение воскресного дня было интерпретировано как религиозный долг человека. Тем не менее все еще не был известен «воскресный долг» в современном понимании, как обязанность присутствия за воскресной Мессой под угрозой (смертного) греха.

«Сомнительная заслуга послесхоластической эпохи (с середины XV в.) состоит в том, что была провозглашена общеобязательная церковная заповедь бывать за Мессой в воскресные и праздничные дни, в противном случае будет совершен смертный грех»[31]. Первым представителем этого взгляда стал доминиканский епископ Антонин из Флоренции* († 1459).

В XVI в. эта концепция распространяется все шире: пропуск воскресной Мессы является тяжким грехом, что в эпоху Контр-Реформации подтвердил, в частности, Петр Канизиус** (*Petrus Canisius*). В своем Малом Катехизисе (*Catechismus minimus*) Канизиус уровнял заповеди Церкви и заповеди Божии. И тем не менее нельзя не отме-

[30] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 43.

[31] Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 42.

* Св. Антонин (1389–1459) — архиепископ Флоренции, автор обобщающего сочинения по нравственному богословию — «Summa theologica moralis». — *Прим. перев.*

** Св. Петр Канизиус (1521–1591) — видный богослов; иезуит. Доктор Церкви, неутомимый борец с протестантизмом, обеспечивший успех Контр-Реформации на землях Южной Германии. В 1554 г. опубликовал свою *Summa Doctrinae Christianae* (или «Большой катехизис»), который многократно переиздавался. — *Прим. перев.*

тить, что в чисто формальном смысле «воскресный долг» был закреплен лишь в *Codex Iuris Canonici* 1917 г. (в каноне 1248)[32].

Е. Искажение пасхального смысла воскресного дня

В отличие от сегодняшнего понимания, «когда вновь ясно осознается пасхальный смысл воскресенья, на протяжении тысячи лет смыслом воскресной службы скорее считали тайну Пресв. Троицы. В народном сознании вплоть до недавнего прошлого прообразом воскресенья, так сказать воскресенья в подлинном смысле, был не воскресный день на Пасху, а Троицкое воскресенье»[33].

В свете сказанного неудивительно, что Троицкая префация* Мессы, которую в 1759 г. в качестве регулярной префации для Адвента и для всего периода по Пятидесятнице предписал папа Климент XIII**, заняла ключевое место. Она сложилась в Испании в VI–VII вв., когда еще была актуальна борьба с арианством, занесенным германскими племенами, так что ощущалась нужда выражать правую веру в Пресв. Троицу и за Мессой. Первоначально префация предназначалась для 1-го воскресенья по Пятидесятнице (а оно как воскресенье Пресв. Троицы*** было введено для всей Церкви папой Иоанном XXII только в 1334 г.); ее пели и по тем воскресным дням по Пятидесятнице, которые не имели собственных префаций[34]. Не меньшее влияние оказало также то, что недельный чин Мессы Алкуина (*Alkuin*)****, придворного богослова Карла Великого, предписывал служить в воскресенье вотивную Мессу «в честь Пресв. Троицы» (*in honorem ss. Trinitatis*)

---

[32] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 41–43.

[33] A. Heinz: *Trinitarische und österliche Aspekte in der Sonntagsfrömmigkeit des Mittelalters. Zeugnisse aus Liturgie und volksfrommem Beten.* In: A. M. Altermatt / T. A. Schnitker / W. Heim (Hgg.): Der Sonntag. Anspruch — Wirklichkeit — Gestalt (FS J. Baumgartner). Würzburg – Fribourg 1986, 82–98. 82.

* В книге «Чин Мессы» (Romae, 1979) русский термин употребляется в мужском роде — *префаций*. — *Прим. перев.*

** Понтификат папы Климента XIII: 1758–1769. — *Прим. перев.*

*** Воскресенье Пресв. Троицы — это воскресный день, следующий за воскресеньем Пятидесятницы. — *Прим. перев.*

[34] Ср.: цит. раб., сс. 83 и сл.

**** Алкуин (*Alcuin* или *Alkuin*) — советник Карла Великого по церковным вопросам, вдохновитель Каролингского Ренессанса. Является составителем формуляров 18 вотивных Месс. — *Прим. перев.*

и исполнять Троицкую префацию. Так Троицкая Месса стала регулярным формуляром воскресной Мессы между Пятидесятницей и Адвентом.

Кроме того, о епископе Ульрихе Аугсбургском* († 973) сообщают, что он на Пасху раннюю Мессу служил «de ss. Trinitate» (Пресв. Троице) и только главную Мессу совершал как пасхальную.

Даже уставы относительно причащения евангелических Церквей времени Реформации свидетельствуют, что Троицкая Месса в значительной мере считалась обычным формуляром для воскресной Мессы на протяжении года (*per annum*).

И после Тридентского собора еще долго удерживался счет воскресений «по Троице» (*post Trinitatis*)[35]; он и до сих пор принят у протестантов.

Не одно только троицкое благочестие по воскресеньям исказило перспективу пасхального измерения воскресной службы. Дальнейшее развитие Литургического года (поскольку были введены идеевыражающие праздники), равно как и все увеличивавшееся количество памятей в честь святых также представляли собой опасность для пасхальной окраски воскресной Мессы. Так, если один из таких праздников приходился на воскресенье, то понимание воскресной службы как еженедельной Пасхи совершенно исчезало.

По рубрикации праздников в Миссале 1570 г. большое число воскресных служб могло вообще выпасть, будучи вытеснено праздниками святых; таковы «малые воскресенья» (*dominicae minores*), т.е. все воскресенья за исключением Адвента, предпостного и постного времени. Вплоть до *Codex Rubricarum* 1960 г. все еще допускалось вытеснение воскресной Мессы, так что в прошлом имелась опасность, что будет утрачено понимание воскресенья как еженедельного воспоминания о пасхальной победе Иисуса Христа[36].

---

* Св. Ульрих (ок. 890–973), епископ Аугсбургский, — значительный политический и церковный деятель эпохи реформ императора Оттона I. — *Прим. перев.*

[35] Ср.: цит. раб., сс. 84–86.

[36] Ср.: H. Hollerweger: *Der Sonntag in der vom II. Vatikanum erneuerten Liturgie. Das Zeugnis der Dokumente*. In: A. M. Altermatt / T. A. Schnitker / W. Heim (Hgg.): Der Sonntag. Anspruch — Wirklichkeit — Gestalt (FS J. Baumgartner). Würzburg – Fribourg 1986, 99–112. 101.

Ж. Литургическое обновление воскресного дня

Воскресный день как еженедельная Пасха — это день, в который вся община совершает Евхаристию. На этот главный праздник («primordialis dies festus»), согласно SC 106, все верующие во Христа *должны* собираться на Литургию («in unum convenire *debent*»).

Холльвегер (*Hollweger*) справедливо считает эту обязанность скорее моральным, чем юридическим долгом[37]. Это «онтологическое установление» в форме воскресной заповеди присутствует также в Книге церковного права 1983 г. (канон 1247): для бытия христианином разумеется само собой, что он, вместе с другими верующими, совершает торжество Пасхи Господней и строит на нем свою жизнь. Пропуская Мессу, отдельный христианин наносит вред как самому себе, так и всей общине.

День Евхаристии — это день еженедельной Пасхи, т.е. воскресенье; соответственно оно имеет экклезиологическое и сотериологическое значение, недооценивать которое недопустимо. Верующие должны (анамнетически!) возобновлять в памяти смерть и воскресение Господа, и из этого искупительного деяния они черпают для себя жизненные силы.

Этот анамнесис имеет место прежде всего в «воскресном собрании», — именно «в тот день недели, в который Господь воскрес из мертвых и в который, согласно апостольскому преданию, пасхальная тайна особым образом совершается в Евхаристии»[38].

Вследствие своей сопряженности с Пасхой Господней как ежегодный День воскресения, так и еженедельные воскресенья являются также излюбленными днями для совершения таинства крещения[39]. Благодаря возврату к пасхальному смыслу воскресенья, достигнутому после долгого перерыва и закрепленному в конституции «О священной Литургии», преодолен крен в сторону Пресв. Троицы, характерный, как наследие Тридентского собора, для периода перед II Ватиканским собором и особенно затронувший воскресные дни рядового времени[40].

---

[37] Ср.: H. Hollerweger: *Der Sonntag* 102.
[38] Инструкция *«Eucharisticum Mysterium»* от 25.5.1967 Nr. 25; Kaczynski 923.
[39] Ср.: *Ordo Baptismi parvulorum*, Praenot. 9 – Kaczynski 1820.
[40] Ср.: Hollerweger: *Der Sonntag* 103.

Соответственно в конституции «О священной Литургии» теперь постановлено, что «никакие празднования, за исключением действительно важнейших, не следует предпочитать воскресенью, ибо оно — основание и ядро всего литургического года» (SC 106). По причине особого значения воскресенья лишь торжество или Господский праздник могут занять место воскресенья, но «тем не менее воскресенья Адвента, предпасхального покаянного времени и пасхального времени имеют преимущество перед всеми праздниками Господа и перед всеми торжествами. Если торжество выпадает на одно из этих воскресений, то оно переносится на предшествующую субботу»[41].

Из принципа, согласно которому никакой другой праздник не должен совершаться в воскресный день, сделаны четыре исключения: для воскресенья в Рождественской октаве как праздника Св. Семейства (Иисуса, Марии и Иосифа); для воскресенья после 6-го января как праздника Крещения Господня; для воскресенья по Пятидесятнице как торжества Пресв. Троицы*; для последнего воскресенья литургического года как торжества Господа нашего Иисуса Христа, Царя Вселенной[42].

В наше время воскресеньям угрожает опасность не столько со стороны праздничного календаря Церкви, сколько от тематических последований, пусть и предлагаемых с добрыми намерениями. «Если от идеевыражающих праздников и памятей святых больше не исходит слишком большой опасности, то мнимую лакуну заполнили тематические воскресенья»[43]. Фон Аркс (*v. Arx*) перечисляет внушающий озабоченность длинный ряд тематических воскресений для одной лишь области распространения немецкого языка, — этот ряд начинается со «всемирного дня мира», охватывает «всемирный день духовных призваний», «воскресенье *Caritas*» и завершается «воскресеньем *Adveniat*» в период Адвента.

---

[41] NUALC 5 – Kaczynski 1276.

* В отличие от литургической практики церквей восточного обряда, торжество Пятидесятницы и торжество Пресв. Троицы в латинском обряде — разведены. — *Прим. перев.*

[42] Ср.: NUALC 6 – Kaczynski 1277.

[43] Ср.: W. v. Arx: *Der Sonntag und die Zwecksonntage. Die Verbindung aktueller Anliegen mit der Sonntagsliturgie.* In: A. M. Altermatt / T. A. Schnitker / W. Heim (Hgg.): Der Sonntag. Anspruch — Wirklichkeit — Gestalt (FS J. Baumgartner). Würzburg – Fribourg 1986, 127–138. 127.

По самым различным поводам официальные и официозные церковные инстанции разрабатывают и распространяют литургические тексты, которые, очень может быть, служат правому делу, но тем не менее вытесняют богослужения воскресенья. «Начало подмены воскресных текстов собственными тематическими формулярами положено в самом Миссале. Здесь имеется формуляр Мессы “За распространение Евангелия”, и в нем сказано: “Эта Месса совершается в воскресенье Всемирной миссии”»[44].

Чтобы хоть как-то освободить совершение Евхаристии от «тематического назначения» и сохранить ее собственную тематику (смерть и воскресение Господа), фон Аркс рекомендует переместить «цели» в другие молитвенные формы (богослужение слова, молитвенное собрание и т.д.)[45]. Действительно, разве в таком случае не происходит овеществления воскресенья, которое само по себе есть *день* Господа? Разве каждое начинание Церкви, самое справедливое, законное, необходимое, должно непременно сопровождаться литургическим служением? Разве в принципе недостаточно просто назвать цель, ради которой проводится сбор средств, — например, во время приготовления Свв. Даров за воскресной Мессой?

Практически монопольное совершение Евхаристии в воскресенье сопряжено с дальнейшим кругом проблем. Так, чтобы дать верующим возможность исполнения воскресного долга и максимально облегчить его, постепенно стали вместо изначально одной Мессы в воскресенье служить несколько Месс[46]. С (возобновленным) введением воскресной вечерней Мессы и Мессы накануне[47] накопилось их столько, что уже не остается ни времени, ни сил на другие молитвенные формы, особенно на Литургию Часов. Мы на практике пришли

---

[44] Там же, с. 129.

[45] Ср.: там же, с. 134.

[46] Ср.: Meyer, *Eucharistie* 507f. В качестве второй причины Мейер называет распространенное мнение, по которому ежедневное служение Мессы есть часть священнического благочестия. Это представление приобрело особую важность в XIX/XX вв., хотя его юридическая обязательность нигде не зафиксирована.

[47] Ежедневную вечернюю Мессу разрешил Папа Пий XII 19 марта 1957 г. в своем мотупроприо «Sacram communionem». Относительно Мессы накануне ср. инструкцию «Eucharisticum Mysterium» от 25.5.1967 Nr. 28; Kaczynski 926. Хотя статья Г. Майя и направлена против Месс, служащихся накануне, все же она ценна тем, что содержит литературу по проблематике канунных Месс; ср.: G. May: *Die Erfüllung der Feiertagspflicht des Meßbesuches am Vorabend der Sonn- und Feiertage*. In: ThPQ 116 (1968) 148–165.

к евхаристической монокультуре многих Месс, что разрушило экклезиологически высоко значимый и эмоционально существенный древнехристианский идеал единого евхаристического «полного собрания народа Божия»[48], пребывающего в данной местности.

Если мы желаем вернуться к подобной литургической воскресной культуре, состоятельной как богословски, так и в аспекте душепопечительства, то нам следует подвергнуть серьезному испытанию евхаристическую монокультуру, о которой шла речь.

6.2.2 Неделя

Будничные дни получают свое освящение в Литургии Часов. Вместе с тем уже в «Дидахе» говорится об особой роли среды и пятницы как дней поста[49], а такой пост вплоть до IV в. был всеобщей практикой[50]. За исключением Египта и Рима пост в будний день недели завершали служением Евхаристии; Евхаристия служилась в Антиохии и на христианскую субботу. Ежедневное служение Евхаристии засвидетельствовано Августином для рубежа IV–V вв. в Африке, а Иоанном Златоустом — для Константинополя; свидетельства для Галлии восходят к VI в. В Риме длительное время придерживались традиции неслужения Евхаристии в будни, и только начиная с IX в. здесь укоренилась ежедневная Месса.

Когда мы упомянули о среде и пятнице как о постных днях, была одновременно затронута пасхальная тематика будних дней недели: среда — это день предательства Иисуса, пятница — Его распятия, воскресенье — Воскресения. Соблюдение поста на Западе в субботу папа Иннокентий I* также обосновывал ссылками на страсти Христовы: в отличие от пасхального отношения к субботе на Востоке, на Западе суббота была окрашена скорбью апостолов.

---

[48] Так у Ф. Кольшейна; ср.: F. Kohlschein: *Bewußte, tätige und fruchtbringnde Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab.* In: Th. Maas-Ewerd (Hg.): Lebt unser Gottesdienst? 54.

[49] *Didache* 8, 1 — ed. Wengst 78/79: «Ваши постные дни не должны быть общими с лицемерами! Ибо они постятся по понедельникам и четвергам; вы же должны поститься по средам и пятницам».

[50] Ср.: Jungmann. *Beginnt die Woche mit Sonntag?* 224–226.

* Понтификат Папы Иннокентия I: 402–417 гг. — *Прим. перев.*

Формуляров для будничных Месс, если не считать дней, когда возносятся молитвы «четырех времен» (*Quatember*), и дней Великого поста, в Риме не было. К Алкуину (*Alkuin*; † 803) восходит 21 формуляр Мессы для дней, когда нет праздника, и они еще не привязаны к определенному дню недели, хотя такая привязка и совершилась вскоре. При этом поначалу оценка будних дней под углом зрения истории искупления относилась только к пятнице.

Онорий Аутунский* (*Honorius v. Autun*; XII в.) в своем трактате «Gemma animae» излагает концепцию недели в аспекте истории искупления; в других трактатах отстаиваются другие масштабные идеи, как например о «субъективном усвоении искупления» или о «христианском порядке искупления в целом». В Миссале 1570 г. имеется целый ряд вотивных Месс, но их прикрепление к отдельным дням недели состоялось лишь в 1920 г.[51]

Господствовавшее на Востоке и основанное на пасхальном благочестии представление о том, что суббота — это сестра воскресенья, на Западе получило неполный аналог в Мариологическом смысловом наполнении субботы. Наиболее серьезное обоснование субботы как дня Девы Марии впервые встречается у Цезария фон Гейстербаха (*Caesarius v. Heisterbach*)**, который пишет: «Когда Христос еще лежал мертв в гробу, одна лишь Мария во всеобщей безнадежности Страстной субботы сохранила веру в воскресение Ее Сына. Марийное благочестие субботы понятно только из перспективы воскресного дня, памятного дня Воскресения»[52].

---

* Онорий Аутунский (*Augustodunensis*; начало XII в.) — популярный богослов, о жизни которого точных сведений не имеется. Его трактат *Gemma animae* («Перл души») посвящен богослужению и литургической практике; в нем много аллегорий и символизма. — *Прим. перев.*

[51] Вочеловечение Христа (воскресенье), Крещение (понедельник), Рождество (вторник), предательство Иуды (среда), Тайная вечеря и пленение (четверг), распятие (пятница), погребение (суббота), Воскресение из мертвых (воскресенье); ср.: *Gemma animae* 2, 67 — PL 172, 640 и сл. По всей проблематике см.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 52f.

** Цезарий из монастыря Гейстербах на Рейне (ок. 1180 - 1240) — церковный писатель, автор трактата «Dialogus Miraculum», содержащего собрание духовных рассказов для наставления новоначальных монахов и послушников. — *Прим. перев.*

[52] Heinz, *Der Tag* 55f. Ср. по этому вопросу также: Jungmann, *Beginnt die christliche Woche mit Sonntag?* 230.

Если отвлечься от Четыредесятницы и Молитв «четырех времен», а также от позднейших вотивных Месс, то в Римской литургии на протяжении длительного времени не было специальных формуляров для Месс по будням. Если не было никакого праздника и не было нужды отслужить вотивную Мессу, то надо было пользоваться формуляром предшествовавшего воскресного дня.

То же самое в принципе относится и к латинскому Миссалу 1970 г., который, правда, предоставляет бóльшие возможности для варьирования[53]. В миссалах различных стран для времени *per annum* содержатся собственные формуляры для Месс по будням; в немецком Миссале даются четыре серии к шести будничным Мессам, причем вторая и четвертая серии имеют свои точные темы[54].

Также и в Византийском обряде имеется недельный цикл, в котором «с каждым днем недели связывается воспоминание об особой тайне, об определенном святом или о группе святых. Так, воскресенье посвящено воспоминанию о воскресении Господа, понедельник — свв. ангелам, вторник — Иоанну Крестителю, среда и пятница напоминают о тайне св. Креста, четверг — о свв. апостолах, чудотворцах и епископах (особенно о св. Николае); в субботу вспоминаются свв. исповедники, мученики, все святые и все усопшие». Богородица «поминается каждый день за любой службой, особенно в воскресенье, среду и пятницу за Ее причастность к Тайне искупления»[55].

---

[53] Ср.: АЕМ 323: «В будние дни годового круга вместо ораций предшествующего воскресенья можно брать орации другого воскресенья годового круга. Можно выбирать также орации, которые в формулярах Миссала предложены для особых случаев. Всегда есть возможность использовать из этих формуляров одну лишь молитву дня».

[54] Так звучат «основные идеи» 2-й недели: Церковь (понедельник), единство (вторник), покаяние и освящение (среда), трапеза Господня (четверг), страсти Христовы (пятница), вечный Завет-Союз с Богом (суббота). «Основные идеи» 4-й недели: вечное совершенство (понедельник), распространение веры (вторник), любовь к ближнему (среда), Св. Дух (четверг), искупление (пятница), Дева Мария (суббота). [Понятие «основных идей» (*Leitgedanken*) восходит к традиции немецких Миссалов до 1970 г.: перед каждым богослужебным последованием помещался небольшой (примерно 10 строк) текст, в котором раскрывалось содержание как чтений из Свщ. Писания, так и богослужебных текстов соответствующего дня. — *Прим. перев.*]

[55] Edelby, *Liturgikon* 40.

6.2.3 Молитвы «четырех времен» (*Quatember*)

Молитвы «четырех времен» характерны для Римской литургии, и они распространились вместе с нею. Собственно, перед нами каникулы города Рима, истоки которых не устанавливаются отчетливо, но, вероятно, восходят к языческим праздникам жатвы и посевной[56]. Они примерно совпадают с началом четырех времен года, и их отмечали в среду и пятницу, а также бдением с субботы на воскресенье, пребывая в посте и совершая особые богослужения*.

Двадцать пять проповедей, которые папа Лев I** († 461) произнес за молитвами «четырех времен», показывают, что совершение указанных молитв в его время было в Риме в прочном обычае. Замечание в *Liber Pontificalis**** (VI в.) сообщает даже, что уже папа Калликст I (217–222) предписывал пост на три субботы во время сбора зерновых, винограда и масличных[57]. Совершение молитв «четырех времен» в основном состояло из поста в среду и пятницу соответствующей недели, причем совершалась Месса, хотя вообще в Риме Мессы по будням не служились, а также совершалось бдение с субботы на воскресенье.

В VI в. к сезонным молитвам июня, сентября и декабря были прибавлены еще и мартовские молитвы, но точное определение даты всех молитв «четырех времен» имело место лишь на Римском соборе при папе Григории VII****: это были 1-я неделя Четыредесятницы, ок-

---

[56] Так считает Ауф-дер-Маur (Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 54), который ссылается на Г. Морина (G. Morin, *L'Origine des Quatre-Temps*. In: RBen 14 [1897] 337–346). Особо названы: *feriae messis* — жатва злаков (июнь/август), *feriae vindemales* — сбор винограда (сентябрь) и *feriae semantinae* — посев озимых (декабрь). Ср. также: Adam, *Kirchenjahr* 154–159.

* В «Литургическом календаре Католической Церкви в России» на 2001 год (М., 2000) молитвы «четырех времен» предусмотрены только для двух сезонов (на весну и на лето) и, в форме рекомендации, отнесены к понедельнику, вторнику и среде. Приведена ссылка на документ: *Normae Universales de Anno Liturgico et de Calendario* (раздел 45). — *Прим. перев.*

** Понтификат св. папы Льва I (или Великого): 440–461. — *Прим. перев.*

*** *Liber Pontificalis* (лат. «Книга о Папах») -- собрание папских биографий раннего периода. Книга написана с применением стереотипных формул и содержит точные хронологические даты. Продолжатели довели книгу до смерти Папы Мартина V (1431) и даже до более позднего времени. — *Прим. перев.*

[57] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 155. Адам считает эту заметку *Liber Pontificalis* достоверной.

**** Понтификат св. папы Григория VII: 1073–1085. — *Прим. перев.*

тава Пятидесятницы, по Крестовоздвижении (14-го сентября) и после памяти св. Луции (13-го декабря).

Начиная с V в., во время молитв «четырех времен» предпочтительно совершались рукоположения: в среду и пятницу представляли и испытывали кандидатов, а само рукоположение совершалось за бдением перед воскресным днем[58].

В VIII в. утвердилось наименование «quattuor tempora» («четыре времени»), которое перешло во многие европейские языки, — ср. франц. *Quatre-temps* и англ. *Quarter-days* (наряду с *Ember-days*).

В новом порядке Литургического года в принципе молитвы «четырех времен» удержаны; за епископскими конференциями признано право устанавливать «сроки празднования и его формы», чтобы дни молитв «четырех времен» и фактически соответствовали местным особенностям и запросам людей[59]. Удержан также покаянный характер Литургии по случаю молитв «четырех времен», во время которой говорится об осознании ответственности за ближнего и за проблемы всего мира[60].

Литература

A. M. Altermatt / T. A. Schnitker / W. Heim (Hgg.): *Der Sonntag. Anspruch — Wirklichkeit — Gestalt* (FS Jakob Baumgartner). Würzburg – Fribourg 1986.

H. Auf der Maur: *Feiern im Rhythmus der Zeit I: Herrenfeste in Woche und Jahr.* GdK 5. Regensburg 1983.

I. H. Dalmais: *Le dimanche dans la liturgie byzantine.* In: MD 46 (1956) 60–66.

P. Grelot: *Du sabbat juif au dimanche chr étien. I.: Enquête sur le sabbat juif.* In: MD 123 (1975) 79–107.

P. Jounel: *Le dimanche et la semaine: Martimort IV*, Paris 1983, 23–41.

J. A. Jungmann: *Beginnt die christliche Woche mit Sonntag?* In: ders.: *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke.* Innsbruck – Leipzig 1941, 206–231.

J. A. Jungmann: *Der liturgische Wochenzyklus.* In: ders.: *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge.* Innsbruck – Wien – München 1960, 332–365.

---

[58] Ср.: цит. раб., 155.

[59] NUALC 5 – Kaczynski 1317.

[60] О различных предложениях епископских конференций стран распространения немецкого языка относительно обновленной Мессы с молитвами четырех времен года ср.: Adam, *Kirchenjahr* 156–158.

G. Langgärtner: Erneuerung der Quatember. Anliegen, Modelle, Aktionen. Würzburg 1976.

M. Righetti: *Manuale di storia liturgica II: L'Anno Liturgico — Il Breviario.* Milano 1955, 17–37: Il Ciclo settimanale.

W. Rordorf: *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum.* Zürich 1962 (AThANT 43).

6.3

КРУГ ПАСХАЛЬНЫХ ПРАЗДНИКОВ

Литургический год имеет две «вершины»-кульминации — это пасхальный и рождественский праздничные циклы. «На Рождество и на Пасху мы празднуем одно и то же. За двумя празднованиями кроется та же самая основная идея — возвеличение Господа»[1].

В то же время обе вершины литургического года имеют каждая свой собственный смысл: «Конечно, в Рождественский период перед нашими глазами прежде всего стоит Рождество Господа, а в Пасхальный период — прежде всего Его Воскресение, но это "прежде всего" не должно превращаться в "исключительно". Тем самым Литургический год в своей основной структуре есть не что иное как вновь и вновь совершаемое торжество явления вознесшегося на Небеса Господа Своей общине»[2].

Это подтверждается также тем фактом, что праздники и праздничные периоды формировались лишь постепенно, что они свой конечный смысл имеют в еженедельном воспоминании Христова подвига во всех его нюансах и аспектах за служениями воскресенья как еженедельной Пасхи, — ведь, согласно Юнгману (*Jungmann*), «Пасха с самого начала была просто особо выделенным воскресным днем»[3].

---

[1] Berger, *Ostern und Weihnachten* 17.

[2] Цит. раб., 19.

[3] J. A. Jungmann: *Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze.* In: Th. Filthaut / J. A. Jungmann (Hgg.): Verkündigung und Glaube (FS F. X. Arnold). Freiburg i. Br. 1958, 164–184. 167.

6.3.1 Иудейский *Песах* и христианская *Пасха*

Происхождение еврейского слова *песах* (и арамейского *пасха*) затемнено; в греческом переводе Ветхого Завета еврейский глагол פָּסַח (p-s-h) передан как «(быстро) проходить мимо» или «проходить сквозь». Соответственно p-s-h, с одной стороны, указывает на то, что во время последней «казни Египетской»* Ягве, проходя мимо, щадил первенцев еврейского народа; с другой стороны, имеется в виду переход избранного народа через Красное (Чермное) море**.

Песах как праздник освобождения от египетского рабства имеет длительную предысторию. Действительно, первоначальный до-израильский, кочевнический весенний праздник с жертвоприношениями животных и кровавыми обрядами со временем подвергся «историзации», т.е. был включен в религиозную историю народа Израиля и перетолкован как праздник из истории его искупления.

Независимо от *Песаха* имелся и праздник опресноков-*мацот*, праздник бесквасных хлебов. Он восходит к аграрной культуре и праздновался в начале жатвы ячменя. Когда израильтяне заняли Землю обетованную, ими был перенят и местный праздник опресноков. Подобно *Песаху*, его соотнесли с исходом из Египта, и он вошел в *Песах* как его часть. После культовых реформ при Иосии культовый закон о *Песахе* вошел в Тору как ее неотъемлемая часть. Этот культ получил централизацию в Иерусалимском храме, вследствие чего *Песах* стал паломническим праздником всего народа.

По возвращении из Вавилонского плена в Храме все еще производился забой жертвенных животных, но наряду с этим уже сложился ритуал семейной пасхальной трапезы.

Ко времени Иисуса Христа праздник *Песах* содержал четыре элемента: а) поиск и уничтожение последних остатков квасного хлеба, который следовало завершить в полдень 14-го нисана; б) храмовую жертву (в три часа пополудни в Храме проходил забой ягнят); в) пасхальную трапезу в кругу семьи и других приглашенных. Трапеза, по ритуалу, устраивалась богатая, и посредством ритуально установленных вопросов и ответов воспроизводилась история исхода из Египта (*Агада*). Затем произносились различные благословения (*беракот*) и исполнялись хвалебные псалмы (113–118, 136); г) праздник опресно-

---

* Исх 11:4–7. — *Прим. перев.*

** Исх 14. — *Прим. перев.*

ков-*мацот*, который начинался 15-го нисана. Вероятно, во времена Иисуса праздником считался только первый день из семидневного праздничного периода, и в этот день вкушение опресноков было обязательным[4].

Согласно Новому Завету, Христов страстной подвиг и воскресение тесно переплелись с израильским праздником *Песах*. *Песах* Ветхого Завета нашел свое исполнение в Пасхе Христовой, которая есть переход от смерти и преисподней ко Славе Божией. Наименование «Пасха», от которого легко образуются производные, вошло (за исключением немецкого и английского[5]) во все европейские языки и свидетельствует об укорененности христианской Пасхи в еврейском *Песахе*.

«Хотя у нас и нет прямых древних свидетельств, все же с большой уверенностью можно предполагать, что ежегодный праздник Пасхи был известен уже в Апостольской Церкви». Основания для подобного заключения таковы: первоначальная община продолжала участвовать в еврейском богослужении и, стало быть, принимала и *Песах*. Синоптики ставят Тайную вечерю в связь с пасхальной ритуальной трапезой, а крестную смерть Иисуса — со временем заклания агнцев в Храме. При этом имело место переосмысление: христианская пасхальная Агада — это история страданий, смерти и воскресения Господа; исход из Египта теперь понят как нисхождение Христа с неба на землю, даже вплоть до преисподней (*descensus ad inferos*), и как Его восхождение во Славу Бога-Отца; освобождение от рабства — это осуществленное Христом искупление рода человеческого. Во Христе исполнилось то, что прообразовывалось в празднике Пасхи ветхозаветного избранного народа[6].

---

[4] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 56–63.

[5] Говоря о происхождении слов нем. *Ostern* и англ. *Easter* «Пасха», уже Беда Достопочтенный († 735) возводил их к имени якобы существовавшей богини весны *Остары*. В действительности же *Ostern* и *Easter* представляют собой ошибочный перевод наименования «hebdomada in albis»; *in albis* было неправильно понято как множественное число от *albà* «утренняя заря» (на древневерхненемецком: *eostarun*). Ср.: D. R. Moser: *Bräuche und Feste in Jahreslauf*. Graz – Wien – Köln 1993, 211–216. [*Hebdomada in albis* — «седмица (дней, когда служат) в альбах»; *alba* — белое льняное облачение священника. — *Прим. перев.*]

[6] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 69.

6.3.2 Из истории христианского праздника Пасхи

О тесной переплетенности христианского праздника Пасхи с иудейским *Песахом* свидетельствуют споры в христианской среде о времени празднования Пасхи во II веке[7], которые проливают свет также и на воскресный день в качестве еженедельной Пасхи.

Каждую неделю праздновали память о Воскресении в первый день недели, но возник вопрос: не следует ли во время годового праздника Воскресения отступить от сего освященного еженедельного дня?

Действительно, общины Малой Азии в конце II в. совершали праздник Пасхи в согласии с еврейской датой *Песаха* 14-го нисана, в полнолуние еврейского первого весеннего месяца, и при этом день недели не имел значения (такова община т.н. «кварта-дециман»[*]). Но большинство церквей все же праздновало Пасху в воскресный день после 14-го нисана.

Конец спорам относительно даты Пасхи был положен на Вселенском соборе в Никее, на котором было постановлено, что общецерковная дата Пасхи приходится на воскресенье после первого весеннего полнолуния.

Практика сторонников 14-нисана отличалась от общецерковной еще и в том отношении, что в первой в большей мере подчеркивалась искупительная смерть Господа, тогда как во второй — Его воскресение и прославление[8]. Отказ от иудейской даты Пасхи был подкреплен еще и тем, что появились (в Риме и Александрии) новые способы вычисления 14-го нисана: Планк (*Plank*) особо упоминает о хронометрических трудах епископа Анатолия Лаодикийского († 282; он происходил из Александрии), согласно которым христианскую Пасху всегда следовало праздновать после весеннего равноденствия, что еще увеличило расхождение с практикой определения еврейской Пасхи[9]. Талли (*Talley*), однако, совершенно отвлекается от исчислений даты и считает, что празднование Пасхи как 14-го нисана, так и в воскресный

[7] Об этих спорах сообщает Евсевий Кесарийский (*Hist. eccl. V*, 23–25 – SChr 41, 66–72).

[*] Лат. *quarta-decimani*, букв. «четырнадцатники», т.е. те, которые держались даты 14-го нисана. — *Прим. перев.*

[8] Так полагает Б. Лозе (B. Lohse: *Das Passafest der Quartadecimaner*. Gütersloh 1953).

[9] Ср.: Plank, *Zeitrechnung und Festdatierung* 186. Планк ссылается на «Церковную историю» Евсевия Кесарийского (*Hist. eccl.* VII, 32 – SChr 41, 225–227).

день имеет по существу одно и то же праздничное содержание: воспоминание страстей Христовых, опыт встречи с Воскресшим, ожидание Второго пришествия Господа[10].

Празднование христианской Пасхи первоначально имело всего одно-единственное богослужебное последование — полное бдение, завершавшееся Евхаристией. Казель (*Casel*) истолковывает праздник Пасхи как воспоминание исхода (*transitus*) — перехода Иисуса Христа из царства смерти в царство жизненной полноты Божией. Если всенощное бдение все еще исполнено поста и скорби, то затем они преодолеваются в евхаристической радости. Пасхальный праздник, по его словам, содержит в себе и то, и другое, и скорбь, и радость, так что в нем Воскресение заново переживается как исход из смерти в жизнь.

Сакраментальное повторение исхода представляет собой Пасхальный праздник для крещаемых, которые за пасхальной службой спогребаются вместе со Христом и совоскресают с Ним (ср. Рим. 6:10–14). Истоки крещального торжества за пасхальным бдением нам неизвестны, но о нем свидетельствуют как Тертуллиан, так и Ипполит Римский[11].

С другой стороны, исследователи утверждают, что пасхальное бдение лишь в начале IV в. стало крещальной ночью года, хотя как раз в идее исхода (*transitus*) эта связь с крещением была заложена с самого начала[12].

Согласно Казелю, пасхальное торжество, окрашенное одной лишь радостью о воскресении Господа, коренится в повторном осуществлении всех событий истории страстей Христовых, поскольку это подсказывалось Иерусалимом, как центром паломничества, где она и могла быть реализована. Здесь, «прямо на месте», как бы повторяли Вход Господень в Иерусалим, события Страстного четверга и особенно Страстной пятницы. Вследствие этих предшествующих богослужений и сам праздник Пасхи должен был претерпеть изменение: «Невозможно было продолжать наполнять эту ночь воспоминаниями о страстях Господа, плачами и скорбью верующих, как такое бывало на протяжении первых веков. Ибо предшествующие дни настолько

---

[10] Ср.: Th. J. Talley: *Liturgische Zeit in der Alten Kirche. Der Forschungsstand.* In: LJ 32 (1982) 25–45. 28.

[11] Ср.: B. Kleinheyer: *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*: GdK 7, 1. Regensburg 1989, 42.

[12] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 72f.

наполняли сердца верующих воспоминаниями о страстях и сопереживанием, что пасхальная ночь теперь могла быть почти полностью посвящена воспоминанию о Воскресении»[13].

В путевых записях паломницы Эгерии[14] особенно отчетливо видно, как в Иерусалиме празднества «прямо на месте» конкретно подводили к раскрытию смысла пасхального богослужения, охватывающего все аспекты искупления, причем весьма важны были последования предшествующих дней, о событиях которых говорится в Евангелиях.

В других местностях к концу IV в. также имело место развитие пасхального бдения в Священное триденствие (*triduum sacrum*), в последования трех дней, Страстной пятницы, Страстной субботы и Пасхального воскресенья, которые посвящались воспоминаниям о страстях, смерти и воскресении.

Вероятно, еще и раньше служению пасхального бдения предшествовал пасхальный пост, который охватывал Страстную пятницу и Страстную субботу (об этом говорится в «Дидаскалии» и у Тертуллиана). Юнгманн (*Jungmann*) говорит даже о «двуденствии» (*biduum*) покаяния, которое в рамках пасхального триденствия (*triduum paschale*) служило подготовкой к радости воскресного дня[15]. Поскольку Господь покоился во гробе, устанавливался пост, а литургически эти дни не были особенно насыщенными. Амвросий и Августин, однако, уже сообщают о священном триденствии Распятого, Погребенного и Воскресшего[16]. К «Пасхе» в собственном смысле принадлежало лишь пасхальное бдение, которое Августин назвал «матерью всех ночных бдений» (*mater omnium vigilarum*)[17].

Три пасхальных дня бывали включены в «Святую» или «Великую» Неделю, которая, уже согласно Эгерии, начиналась в воскресенье перед Пасхой с воспоминания Входа Господня в Иерусалим. По мере развития стали складываться особые литургические формы. Так,

---

[13] O. Casel: *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*. In: JLw 14 (1938) 1–78. 78.

[14] Ср. элементы празднования Светлой недели в Иерусалиме, представленные в виде таблицы Ауф-дер-Мауром (Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 78).

[15] Ср.: J. A. Jungmann: *Beginnt die christliche Woche mit Sonntag?* 227f.

[16] Ambrosius, Ep. 23, 13 – PL 16, 1030: «Triduum illud sacrum, ... intra quod triduum et passus est et quievit et resurrexit». («То священное тридневие... в течение коего тридневия Он пострадал, и усоп, и воскрес».) Augustinus, Ep. 55, 24 – CSEL 34/2, 195: «Sacratissimum triduum crucifixi, sepulti et suscitati». («Священнейшее тридневие распятия, погребения и воскресения».)

[17] *Sermo* 219 – PL 38, 1088.

Августин сообщает о торжественном богослужении Страстной пятницы, за которым «торжественно прочитывалась» вся история страстей Господних. Ауф-дер-Маур (*Auf der Maur*), среди прочего, предполагает, что в богослужение входил Псалом 21 (22)[18].

Тертуллиан и Ипполит Римский (в своих *Наставлениях о посте*) свидетельствуют, что Пасха вводит в пятидесятидневный радостный период — Пятидесятницу[19]. Если поначалу предметом пасхального торжества и последующего радостного времени все еще было общее прославление Христа, впоследствии совершилась спецификация отдельных отрезков Пятидесятницы и историзирующее развертывание единой Тайны искупления.

Начиная с IV в., известна октава Пасхи, на протяжении которой вновь крещенным преподавались тайноводственные поучения, а также давалось литургическое наставление о том, что ими уже было воспринято за пасхальным бдением.

Пятидесятница, «пятидесятый день», — первоначально это было торжественное завершение пятидесятидневного времени радости, дни которой, согласно Амвросию, «следовало торжествовать как саму Пасху», поскольку все они представляют собой «единый воскресный день»[20].

Целокупная пасхальная тайна обретает дополнительный смысл, поскольку у Эгерии и Иеронима называется, в качестве «праздничного содержания» пятидесятого дня, — наряду с ниспосланием Св. Духа, — еще и Вознесение Христово. Перед этим, в сороковой день, событие Вознесения воспоминалось отдельно, будучи в той же мере выделено из потока пасхальных событий, как и ниспослание Св. Духа.

Торжество ниспослания Св. Духа, особо совершавшееся в 50-й день по Пасхе, привело к тому, что был совсем позабыт пасхальный характер Пятидесятницы, — появился собственный праздник Св. Духа с собственной октавой[21].

---

[18] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 77. Ср.: W. Roetzer: *Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*. München 1930, 36–38.

[19] Tertullian, *De oratione* 23, 2 – CSEL 20, 196f.; Hippolyt, *TradAp*. 33 – ed. Geerlings 288–290.

[20] *Exp. Luc.* 8, 25 – PL 15, 1772f.: «Ergo per hos quinquaginta dies jejunium nescit Ecclesia, sicut Dominica qua Dominus resurrexit, et sunt omnes dies quamquam Dominica». («Итак, в эти пятьдесят дней Церковь не знает поста, как воскресенье, в которое воскрес Господь. Все эти дни подобны воскресенью».)

[21] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 79–83.

Первоначально пасхальное всенощное бдение продолжалось с вечера субботы вплоть до утра воскресенья, но уже в 390 г. Иероним протестовал против наметившейся тенденции к сокращению последования, поскольку служба заканчивалась еще до полуночи[22].

В Риме в VI в. служение Евхаристии, завершавшей бдение утром в воскресенье, все еще причислялось к Страстной субботе, и Григорий Великий* свидетельствует, что в пасхальное воскресенье служилась и вторая Месса, за которой община присутствовала в полном числе[23].

Поскольку бдение постоянно передвигалось по времени вперед, в IX в. его переместили на субботу пополудни, на время Девятого часа, на которое, по завершении раннехристианского периода, стали назначаться постовые Мессы.

В дальнейшем к бдению стали подходить как к постовой Мессе, и оно переместилось даже на утро Страстной субботы, причем поскольку, по уставу, Девятый час следовало отслужить до постовой Мессы, то и его стали «антиципировать» также утром, так что он в том же виде вошел в состав пасхального бдения[24].

Перемены затронули даже Священное триденствие: в IX в. на севере Европы покой от трудов на пасхальной октаве, которую «надлежало праздновать как единый воскресный день»[25], был сокращен до пасхального понедельника, вторника и среды, так что возникло второе «пасхальное триденствие» (по завершении подлинного *triduum paschale*), и оно совершенно логично начиналось после воскресного дня, поскольку этот день причислялся к изначальному *triduum crucifixi, sepulti et suscinati*.

Но и на этом развитие не остановилось: в начале Средних веков группа из шести дней двойного триденствия была на один день подвинута вперед, вследствие чего оба триденствия приобрели новый характер: Страстное триденствие продолжалось со Страстного чет-

---

[22] In Mt 25,6 – CChr SL 77, 237: «Ut vigilarum Paschae ante noctis dimidium populus dimittere non liceat». («Чтобы народ не смел покидать пасхальное бдение до наступления полуночи».)

* Св. Григорий I, или Великий, или Двоеслов (ок. 540–604; Папа Римский с 590 г.) — *Прим. перев.*

[23] Gregor d. Gr., *Dialoge* 4,32 – PL 77, 372. Ср.: J. A. Jungmann: *Die Vorverlegung der Ostervigil seit dem christlichen Altertum.* In: LJ 1 (1951) 48–54. 50f.

[24] Ср. по этому поводу: Jungmann, цит. раб., 53.

[25] Так пишет еще Дюранд (*Durandus*) в своем «Rationale divinorum officiorum» VI, 89, 2.

верга до Страстной субботы, а Пасхальное триденствие — с Пасхального воскресенья до Пасхального вторника.

Так в эпоху поздней готики было утрачено единое по времени восприятие смерти и воскресения Христа, так появилось изолированное восприятие обеих сторон искупительных событий по-отдельности, хотя они, естественно, неотделимы друг от друга. Возникли первые предпосылки для сокращения праздничных дней, затем реализованные в эпоху Реформации[26].

В 1946 г. папа Пий XII поручил Конгрегации Богослужения и Таинств изучить возможности литургической реформы. Первым шагом к обновлению был опубликованный в 1951 г. Декрет этой Конгрегации, сначала промульгированный *ad experimentum** на один год, но уже в 1952 г. продленный на три года[27]. В нем пасхальное бдение перестало причисляться к предпразднеству Пасхи и было объявлено главным пасхальным богослужением; время его служения было установлено на ночь со Страстной субботы на Пасхальное воскресенье.

Дальнейший шаг литургической реформы был сделан в документе «Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus»** 1956[28] г. (с инструкцией от 16 ноября 1955 г.[29]), который включил в себя новый порядок богослужения Пасхальной ночи (от 1951/52 гг.)[30]. Все эти реформы последований Пасхи затем вошли в обновление богослужения, предпринятое после II Ватиканского собора.

[26] Ср. по всей совокупности вопросов: B. Fischer: *Vom einen Pascha-Triduum zum Doppel-Triduum der heutigen Rubriken* (1959). В: его же: Redemptionis Mysterium 84–94.

* «В пробном порядке». — *Прим. перев.*

[27] *Dominicae resurrectionis vigiliam. Decretum de solemni vigilia instauranda. Rubricae Sabbato sancto servandae si Vigilia paschalis instaurata peragatur.* (Правила воскресного бдения. Декрет о восстановлении праздничного бдения. Правила Святой субботы, которые надлежит соблюдать при восстановлении пасхальных бдений) In: AAS 43 (1951) 128–137. *«Instaurata vigilia paschalis». Декрет и «Rubricae Sabbato sancto servandae si vigilia paschalis instaurata peragitur cum variationibus per decretum diei 11 Ianuarii 1952 approbatis».* («Правила Святой субботы, которые надлежит соблюдать при восстановлении пасхальных бдений, с изменениями, принятыми в Декрете от 11 января 1952 г.».) In: AAS 44 (1952) 48–63.

** «Восстановленный порядок [богослужений] на Святой неделе». — *Прим. перев.*

[28] *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus.* Editio typica. Romae 1956.

[29] AAS 47 (1955) 842–847.

[30] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 128–132; H. E. Jung: *Die Vorarbeiten zu einer Liturgiereform unter Pius XII.* In: LJ 26 (1976) 165–182.

6.3.3 Литургия Страстной недели и трех пасхальных дней

А. Вход Господень в Иерусалим

«Страстная неделя посвящается воспоминаниям страстей Христовых, и она начинается с воскресного дня Его мессианского Входа в Иерусалим»[31].

В старом Риме праздник Входа Господня в Иерусалим находился полностью под знаком Его страстей. К папе Льву I восходит обычай прочитывать в Вербное воскресенье историю страстей Христовых по Матфею. Однако, под влиянием Иерусалимского богослужения другие западные последования более сосредоточены на самом событии Входа.

По сообщению Эгерии, этот Вход в Иерусалиме ок. 400 г. уже приобрел драматургические формы: христиане пополудни собирались на Масличной горе для служения слова, а вечером, держа в руках пальмовые или масличные ветви, входили в град Иерусалим[32].

В Испании и Галлии ок. 600 г. уже было употребительно наименование «Пальмовое воскресенье», но процессий с пальмами в руках еще не было. Там в 6-е воскресенье Великого Поста практиковалось «traditio Symboli» оглашаемым* и помазание их; при этом прочитывалось Евангелие о помазании Иисуса в Вифании (Ин 12:1–11), причем чтение распространялось и на стихи 12–16, повествующие о Входе Господа в Иерусалим.

С конца VIII в. появляются и умножаются свидетельства о подлинных процессиях с пальмами, и в них с течением времени стали все больше включаться театрально-драматургические элементы (например, появилась фигура Иисуса, сидящего на деревянном осле, которую можно было возить).

---

[31] NUALC 31 – Kaczynski 1302.

[32] Egeria, *Peregrinatio* 31 – SChr 296, 272–274.

* *Traditio Symboli* (лат. «вручение» [Символа веры]) — церемония первых веков христианства. После того, как желающие крещения (а это обычно бывали взрослые люди) прошли длительный цикл катехизации, под конец им преподавалось истолкование Символа веры. Данный этап и назывался «вручением Символа», поскольку отныне Символ поступал в распоряжение оглашенных. Во время крещения они произносили Символ; эта церемония называлась «возвращением Символа» епископу, осуществлявшему крещение (*redditio Symboli*). Церемония была восстановлена в Римско-католическом чине крещения взрослых (1972 г.). — *Прим. перев.*

Римско-германский Понтификал X в. увязал Римскую страстную традицию с Иерусалимской процессией с пальмами в руках и определил дальнейшее развитие, вплоть до записей в Миссале 1570 г.: остановка (*statio*) со служением слова и благословением пальм; процессия к храму, где совершалась Римская страстная Месса[33]. При этом «воспоминательный праздник Входа и последования страстей проходили параллельно как два независимых блока. Единственная связь видна только в том, что на всем протяжении службы верующие держат в руках пальмовые ветви. Тематическую связь установить не удавалось»[34].

В принципе эта критика относится и к обновленной Литургии, ибо и ныне в центре Мессы стоит благовестие истории страстей Христовых (в зависимости от года вычитывается один из синоптиков), а перед этим прочитывается Третья песнь Раба Божия (Ис 50:4–7) и гимн из Послания к Филиппийцам (Фил 2:6–11). Событие Входа в Иерусалим чувствуется лишь в начальной части служения Евхаристии в этот день.

Б. Страстной четверг

По сообщению Эгерии, в этот день в Иерусалиме Евхаристия служилась дважды; первая — пополудни в связи с завершением Четыредесятницы, и тут же вторая в воспоминание установления самого таинства Евхаристии, и за второй Мессой все причащались[35].

Многим церквам конца IV в. была известна эта двойная Евхаристия, в том числе и Галликанской. Здесь вечерняя Месса имела особое наименование[36] — *Natale Calicis*[*].

Что касается Рима, то здесь первоначально средоточием Страстного четверга было примирение публично кающихся, как это в 416 г. засвидетельствовал папа Иннокентий I. Ауф-дер-Маур (*Auf der Maur*) увязывает это примирение также и с названием самого дня, причем надписания в современном немецком Миссале однозначно свидетель-

[33] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 95–97; Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 99–101.

[34] Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 101.

[35] Ср.: Egeria, *Peregrinatio* 35 - SChr 296, 278–281.

[36] Ср.: Jounel 60f.

[*] Букв. «День рождения Чаши». — *Прим. перев.*

ствуют, что Месса с освящением *Мира** (*Chrisammesse*) утром Страстного четверга еще относится к Страстной неделе, тогда как Месса в память об установлении таинства Евхаристии — это уже часть Священного триденствия.

История формирования литургических последований Страстного четверга сложна[37], и в конце концов в Миссале папы Пия V осталась лишь одна-единственная Месса, за которой в кафедральных соборах совершается также и освящение св. Мира.

Особым элементом Литургии этого дня является омовение ног. За пределами Рима омовение ног на Западе, начиная с V в., причисляется к служению инициации[38]. XVII поместный собор, состоявшийся в Толедо в 694 г., с большой решительностью потребовал, чтобы чин омовения ног непременно совершался в Страстной четверг по примеру Христа. Через Романо-Германский Понтификал (*Pontifikale Romano-Germanicum*) в XII в. этот чин был воспринят в Риме, и в итоге он был включен в Миссал 1570 г.

Если данный Миссал «предписывал проводить чин омовения в конце служения Мессы, то в Новом порядке служений на Страстной неделе от 1955 г. ему отведено место за Евангелием и проповедью. Так осталось и в Миссале 1970 г. Если до Реформы 1955 г. этот чин предписывался только для кафедральных соборов и для монастырских храмов, то в Новом порядке он разрешен для всех церковных общин, "если осуществление его полезно по соображениям душепопечительства"»[39].

К числу других элементов праздника принадлежало особым образом оформленное сохранение Свв. Даров для причащения за литургией Страстной пятницы, и они — опережая события! — помещались во «Святой гроб». С этим связаны также формы Евхаристического поклонения в этот вечер, равно как и ритуальное снятие покровов с алтарей.

О хранении сорокачасового поста (соответственно округленному количеству времени, проведенному Христом во гробе) сообщают Ириней и Августин; этот пост представляет собой исходную основу

---

* *Миро*, или *хризма*, — освященный Елей, применяемый в ритуальных целях в Западной и Восточной Церквах (при крещении, конфирмации, освящении храма, алтаря, церковной утвари, колоколов и т.д.). — *Прим. перев.*

[37] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I.*

[38] Ср.: Kleinheyer, *Initiation* 74-76.

[39] Adam, *Kirchenjahr* 60.

для сорокачасового поклонения выставленным Свв. Дарам, покоящимся во «Святом гробе». Иногда выставляется также Распятие, причем Тело снимается с креста или покрывается завесой.

После того, как время совершения пасхального бдения было перенесено вперед, сорокачасовая молитва начиналась уже вечером в Страстной четверг[40] и имела характер со-бодрствования со Христом в Его смертном борении.

Обряд *denudatio altaris*[*] первоначально восходит к чисто бытовому действию, но после перемен в убранстве алтаря из бытового поступка он в данное литургически высоконасыщенное время стал восприниматься как необходимый элемент; он аллегорически понимается как оставленность Иисуса, одеяния Которого похищены. Этот обряд снятия покровов с алтарей предусматривается и поныне, но ему больше не придается ритуального значения; равным образом совершается, как и прежде, перенесение Свв. Даров в особое место сохранения и рекомендуется принять участие в ночном поклонении.

Месса с освящением Мира по традиции предписывается на утро Страстного четверга, но, согласно Чину освящения Елея от 1970 г., при наличии оснований она может служиться и в другой день, насколько возможно близко к Пасхе[41]. Мессу совершает епископ в сослужении своего духовенства в кафедральном соборе. Это единение духовенства Поместной Церкви выражается также и в тех Елеях (для помазания больных, для помазания катехуменов, Миро), которые освящаются за этой Мессой, поскольку когда священники, совершая таинства крещения и помазания больных, употребляют Елеи, освященные епископом, то этим во всех общинах свидетельствуется руководственное служение епископа.

Согласно западной традиции, освящение Елея для помазания больных имеет место перед заключительным славословием Евхаристической молитвы. Остальные Елеи освящаются после заключительной молитвы Мессы. С Мессой освящения Хризмы может быть также связано «обновление готовности принять на себя священническое служение»[42].

---

[40] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 61f.

[*] «Обнажение алтаря». — *Прим. перев.*

[41] Ср.: *Ordo benedicendi olea et conficiendi chrisma* от 3. 12. 1970, Nr. 9–10: De die benedictionis, Kaczynski 2240, 2241.

[42] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 100f.; Jounel 89: «Le pape Paul VI a voulu, en effet, que la Messe chrismale soit une fête du sacerdoce, dans laquelle les prêtres pourraient renouveler

В. Страстная пятница

Первые следы богослужения Страстной пятницы обнаруживаются в Паломнических записках Эгерии. Около 400 г. христиане в Иерусалиме в Страстную пятницу собирались утром для поклонения Кресту, вечером — на богослужение Слова, которое заканчивалось примерно в три часа[43]. Это богослужение Слова, за которым прочтение истории страстей Христовых играло главную роль, но за которым также распевались псалмы (соотнесенные со страстями), затем расширилось.

Поклонение Кресту могло первоначально появиться только там, где имелись крестные реликвии, т.е. также и в Риме, в котором имелся подарок императрицы Елены* — часть Креста Христова. Согласно одному источнику VII в., папа, несущий этот Крест, выходил из Латеранской базилики и направлялся к построенной Еленой церкви Святого Иерусалимского Креста, где клир и народ поклонялись Кресту, а в это время вычитывались два ветхозаветных текста, а также история страстей по Иоанну. Торжественная молитва верующих завершала это богослужение.

Еще в VII в., наряду и в связи с поклонением Кресту, было введено причащение верующих.

В VIII в. подобный богослужебный чин Страстной пятницы переняла для себя Церковь Империи франков, и он получил дальнейшее развитие. Поначалу скромное последование с причащением впоследствии превратилось в «missa praesanctificatorum»**[44].

Развитие чинопоследования Страстной пятницы продолжалось вплоть до XI в.; в него вошли и до сих пор принятые компоненты:

---

présence de leur évêque les engagements qu'ils ont pris lors de leur ordination». («Действительно, папа Павел VI желал, чтобы Месса мироосвящения была праздником духовенства, где священники могли бы получать от своего епископа подтверждение обязанностей, принятых ими во время рукоположения».)

[43] Ср.: Römer 39.

* Св. Елена (ок. 255 - ок. 330) — мать императора Константина Великого. В 326 г. во время посещения Святой Земли отыскала Крест Господень. — *Прим. перев.*

** «Литургия преждеосвященных даров». — *Прим. перев.*

[44] Это служение причащения, которое следует за ранее совершенной Мессой и не имеет Евхаристической молитвы священника, нельзя смешивать с «Литургией преждеосвященных Даров», служимой Великим постом по Византийскому обряду, потому что последняя представляет собой скорее вечерню в сочетании с причащением Свв. Тайн.

служение Слова с торжественными прошениями; поклонение Кресту; причащение[45]. Так еще раз подтвердился установленный Баумштарком «закон сохранения архаичного в литургически наиболее насыщенные периоды»[46].

Богослужение начинается с того, что совершитель Мессы и его министранты в молчании повергаются ниц — эта поза встречается только в этот день и еще за Мессой рукоположения. После того, как прочитывается (лишь в 1956 г. прибавленная) Начальная молитва, приступают к чтениям (ветхозаветное чтение о Рабе Божием [Ис 52:13–53:12]; новозаветное чтение [Евр 4:14–16; 5:7-9]; история страстей по Иоанну). За проповедью следуют торжественные молитвы (*orationes sollemnes*), восходящие к архаичному молитвословию Рима, причем в Миссале 1970 г. традиционные прошения за иудеев и о единстве Церкви были изменены.

Поклонение Кресту может начинаться или со снятия с него покровов, или же с выноса уже разоблаченного Креста. С первым чином связан обычай, возникший в северной Франции в IX в., по которому завернутый в покрывала крест вносился во храм и разоблачался во время пения антифона «Ecce lignum crucis»[*]; этот чин в конце концов вошел в Миссал 1570 г.[47]

Поклонение Кресту, которое первоначально проводилось в молчании, со временем стало украшаться гимнами, из числа которых вплоть доныне выделяются *improperia*[**] («обличительные слова» Господа, вознесенного на Крест); «импроперии» с XV в. связываются с пением *Трисвятого*[48], произносимого по-гречески[***].

---

[45] Ср.: Römer 42.

[46] A. Baumstark: *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit.* In: JLw7 (1927) 1-23.

[*] «Се древо крестное». — *Прим. перев.*

[47] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 110.

[**] *Импроперии* (*improperia*, букв. «обличения») — древняя серия «обличительных слов», обращенных Господом к своему неблагодарному (еврейскому) народу, которая входила в богослужение Страстной Пятницы Западной Церкви. Состояла из 12 стихов, которые во время поклонения Кресту антифонно исполнялись двумя хорами. Девять стихов имели припев «Popule meus, quid feci tibi» («Народ мой, что я сделал тебе?»). Следы серии восходят к VII в. и могут основываться на огласительных словах Кирилла Иерусалимского. — *Прим. перев.*

[48] Относительно песнопений поклонения Кресту и импроперий ср.: Auf der Maur, *Feier im Rhythmus der Zeit I*, 110f.

[***] После первых трех стихов improperia *Трисвятое* припевалось попеременно по-гречески и по-латыни. — *Прим. перев.*

Служение причащения было удержано. Поскольку в Средние века к причастию приступали редко, получилось так, что в Страстную пятницу причащался один только священник, и эта практика в Миссале 1570 г. была воспринята уже как предписание. Только по Реформе 1956 г. причастие верующих было введено вновь[49]. Исправлено было и время для совершения богослужения и перенесено на Девятый час (т.е. на 15 часов пополудни).

Начало именно в девятом часу покоится на сообщении евангелиста Матфея (27:46) о времени, когда умер Господь; обычай зафиксирован издавна. По аналогии с пасхальным бдением литургия Страстной пятницы ранее начиналась утром и указание на «девятый час» соотносилось с Ноной Литургии часов, а это последование, однако, антиципировали еще раньше утром[50]. Новый Миссал присоединился к уже предпринятому исправлению времени совершения служб.

Среди последований Страстной пятницы Византийского обряда поклонение Кресту — отсутствует[51]. Оно исчезло из чина, возможно, потому, что в 614 г. персы, разграбившие Иерусалим, похитили также и Крест Господень; позднее, после победы императора Ираклия и возвращения Креста, чин этот, однако, не был восстановлен. Вместо него поклонение Кресту переместилось на праздник Крестовоздвижения и на 3-е воскресенье Великого поста.

Византийская служба Страстной пятницы включает в себя вынос Плащаницы, т.е. иконы на материи с вышитой сценой положения во гроб, и над нею на утрене совершается обряд символического погребения Христа[52].

Г. Богослужения Пасхальной ночи

Пасхальное триденствие достигает своей вершины в Пасхальную ночь[53]. За ночным бдением, этой «матерью всех бдений», «церковь держит ночную стражу и ждет воскресения Господа, торжествуя его в священных образах. Поэтому все бдение должно проходить как

---

[49] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 132.

[50] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 108.

[51] В качестве элемента «почитания Креста» можно рассматривать поставление Креста с Телом Христовым, изображенным как на иконах, посредине церкви за утреней Страстной пятницы. Ср.: Schulz, *Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr* 81.

[52] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 140–141, 601–603. Относительно 3-го воскресенья Великого поста ср. также: Schulz, *Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr* 81.

[53] Ср.: NUALC 19 – Kaczynski 1290.

ночное богослужение, т.е. его следует начинать лишь с наступлением темноты и заканчивать с зарею воскресного дня»[54].

Литургия Пасхальной ночи состоит из четырех элементов: светильничного богослужения, служения Слова, крещального обряда, последования Евхаристии.

Светильничное последование начинается с благословения Пасхального огня; такого чина древняя Римская Пасхальная литургия не знала. Он лишь позже вошел в Римскую Пасхальную ночную литургию из языческих весенних обрядов кельтского Севера (Галлия, Ирландия)[55].

Затем следует (ныне не обязательное) украшение Пасхальной свечи крестом, знаками Альфы и Омеги, числами года и гвоздями.

В отличие от Пасхального огня, светильничное чинопоследование восходит к истокам Литургии Пасхальной ночи; о нем свидетельствуют проповеди на Пасху Астерия Софиста (*Asterius Sohpistes*)* и Вечернее светильничное благодарение (о котором сообщает Ипполит Римский[56]). В Люцернарии общинной вечерни для него также содержались образы и соответствия, тем более что имеются внутренние связи между последованием инициации** в Пасхальную ночь и темой Пасхи как перехода от тьмы к свету, поскольку мотив света как «просвещения», естественно, принадлежит к инициации[57].

Горящую Пасхальную свечу диакон[58] вносит в темный храм и поднимает три раза под возглас «*Lumen Christi*[59] — *Deo gratias*». Пла-

---

[54] Ср.: NUALC 21 – Kaczynski 1292.

[55] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 89.

* Астерий по прозванию «Софист» († после 341) — арианский богослов. Ученик Лукиана Антиохийского. Присутствовал на Антиохийском соборе 341 г. Написал трактат «Syntagmation», комментарии и проповеди на Псалмы, а также проповеди на Пасху, которые являются важным историческим источником по истории праздника. — *Прим. перев.*

[56] Ср.: *TradAp.* 25, Geerlings 275–277.

** Имеется в виду древний обычай в Пасхальную ночь преподавать катехуменам таинства христианского посвящения (*инициации*), т.е. крещение, миропомазание и первое причастие. — *Прим. ред.*

[57] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 74.

[58] Также и это есть отсылка к аналогиям вечернего благодарения света, потому что, согласно позиции Планка (*Plank*), диакон берет на себя функции хозяйки дома за еврейским вечерним ритуалом встречи Субботы (а ритуал также предполагает возжжение свечи). Место домашней общины уже в иудаизме может занимать община учеников, сплотившихся вокруг своего равви. Ср.: Gerhards, *Benedicam* 30, прим. 33.

[59] Возгласы «Свет Христов» были, согласно Ауф-дер-Мауру (Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 91), известны еще в V в. за вечерней домашней

мя Пасхальной свечи распределяется среди верующих, и после того, как она установлена на специально приготовленном подсвечнике, начинается торжественная Пасхальная похвала (*praeconium paschale**) как *бераха*** над светом Пасхальной свечи (отсюда и название: *benedictio cerei****). Эта *бераха* по начальным словам называется еще «Exsultet»[60]****.

Принятая сегодня Пасхальная похвала — это одна из многих, из тех, которые в промежутке между V-м и X-м вв. по-разному сложились в различных регионах; ее текст впервые фиксируется ок. 700 г., но «с большой вероятностью восходит к концу IV в. Хотя мы и не имеем права приписывать авторство Амвросию Медиоланскому, все же все признаки указывают на то, что текст происходит из Северной Италии или из Южной Галлии и что его компилятор испытал на себе влияние Амвросия»[61].

Лишь в XII–XIII вв. «благословение свечи» (с текстом, первое слово которого *Exsultet*) вошло в литургические книги Римской Церкви, тогда как на протяжении первого тысячелетия по отношению к данной похвале в Риме проявляли большую сдержанность[62].

Хотя служение Слова относится к числу древних элементов Пасхального бдения, полная форма римского служения Слова известна лишь из источников VI–VII вв., — тех, в которых обнаруживается и ны-

---

молитвой как сопровождения при возжжении свечи; «в VIII в. это приветствие света встречается за вечерней трапезой в монастыре».

* Букв.: «Пасхальное возвещение». — *Прим. перев.*

** «Благословение». — *Прим. перев.*

*** Букв.: «благословение [восковой; конкретно: Пасхальной] свечи». — *Прим. перев.*

[60] Относительно *Exsultet* ср.: G. Fuchs / M. Weikmann: *Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung.* Regensburg 1992.

**** *Exsultet* — (в богослужении Западной Церкви): «Провозглашение Пасхи» (*praeconium paschale*) или «Пасхальная похвала» (*laus paschalis*), воспеваемая диаконом Пасхальной свече в начале богослужения Страстной субботы. —*Прим. перев.*

[61] Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 90.

[62] Ср.: Fuchs – Weikmann 17: в письме некоему диакону Президию (*Praesidius*) из Пьяченцы (*Piacenza*) от 384 г. св. Иероним Стридонский отклоняет просьбу диакона сочинить для него хваление на Пасхальную свечу, «поскольку, по мнению Иеронима, для праздника Пасхи вообще не подобает произносить вычурные похвальные речи лугам, цветам и пчелам, равно как использовать восковые свечи; вместо этого последний приглашает первого принять монашество».

не предписанная основная схема (чтения — [респонсорное] пение — молитва)[63].

За современным Пасхальным бдением прочитываются девять библейских чтений: семь[64] ветхозаветных и два новозаветных (одно из апостольского послания и другое из Евангелия), которые следуют за *Gloria*, во время пения которого в Церкви возжигаются все светильники и свечи.

Если говорить о следующем за проповедью крестильном чинопоследовании, то, конечно, желательно, чтобы таинство совершалось и в действительности. В Миссале 1970 г. удержана та структура крестильного последования, которая была выработана при обновлении чина Пасхального бдения в 1951 г., а именно: литания — освящение крещальной воды — крещение — отречение от сатаны и обновление обетов крещения всей общиной с последующим окроплением крестильной водой. Если же на протяжении Пасхального времени не совершается ни самого крещения, ни освящения крещальной воды, тогда опускается литания и торжественная молитва благословения крещальной воды и остается простое благословение одной лишь освященной воды для обновления обетов крещения[65].

Ныне Месса начинается с приготовления Свв. Даров. Ранее, однако, ее начинали с Молитвы ступеней (восхождения), благодаря чему проводилось четкое отграничение всего предшествовавшего. Согласно Ауф-дер-Мауру, многие источники свидетельствуют, что совершался новый вход из сакристии (ризницы), к которому, как гимн входа, воспевалась литания с возгласами «Kyrie»; затем следовала *Gloria* и Начальная молитва, что удерживало древнейшее состояние Римского входного обряда (*introitus*) вплоть до Миссала папы Пия V.

Отпала предусмотренная в конце Пасхального бдения вечерня, которая вследствие перемещения вперед вошла в чин и в Миссале 1570 г. состояла из псалма 117 (116) с аллелуйей, *Magnificat* с антифоном «Vespere autem sabbati» и молитвы-орации[66].

---

[63] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 91.

[64] В рубрике говорится, что по пастырским основаниям число ветхозаветных чтений может быть сокращено до трех, а «в необходимых случаях» и до двух, но при этом чтение о переходе через Чермное море (Исх 14) не может выпасть. Относительно истории перикоп, которые положены для чтения Пасхальной ночью, ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 92f.

[65] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 135.

[66] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 96f.

6 — 8473

После того, как было исправлено время начала последований, вечерня потеряла смысл, почему по Реформе 1951 г. ее место заняли *Laudes*, состоящие из псалма 117 (116) с *Benedictus* и антифоном «Et valde mane», но они не вошли в Миссал 1970 г.[67]

В Византийском обряде во всенощном бдении на Пасху также были известны такие элементы как: светильничное последование, служение Слова, крестильный чин и два служения Евхаристии. Но это некогда единое бдение распалось на два богослужения. Литургией «Великой субботы» считается соединение вечерни (за которой читаются 15 *паремий* [фрагментов из Ветхого Завета]) с Литургией Василия Великого, которая, однако, по нынешней практике служится уже утром Страстной субботы.

Что сегодня считается собственным Пасхальным бдением, это есть чин из светильничного последования, сокращенной утрени (утреня и *Laudes*) и Литургии Иоанна Златоуста; крещальный чин вышел из употребления[68].

Д. Пасхальное воскресенье

Поскольку Пасхальное бдение продолжалось вплоть до раннего утра и завершалось служением Евхаристии, первоначально утром в воскресный день собственная Литургия не совершалась. Тем не менее уже и Эгерия, и Августин сообщают, что вторая Евхаристия воскресным утром — бывала[69].

После того, как Пасхальное бдение было перемещено на утро Страстной субботы, эта Месса утром воскресного дня постепенно и стала подлинной Пасхальной торжественной службой.

Для утра Пасхального воскресенья, однако, в Средние века (по крайней мере в культурном пространстве распространения немецкого языка) выработалось последование, чуждое Римскому чину. Оно содержало драматургические элементы — «служение Воскресения»[70].

---

[67] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 131.

[68] Ср.: Schulz, *Liturgie, Tagzeitengebet und Kirchenjahr* 83–87; Edelby, *Liturgikon* 142–145.

[69] Egeria, *Peregrinatio* 39, 2 – SChr 296, 292; Augustinus, *Sermo* 224–228 — PL 38, 1039 –1102.

[70] Ср.: B. Fischer: *Die Auferstehungsfeier am Ostermorgen. Altchristliches Gedankengut in mittelalterlicher Fassung* (1943). In: ders.: Redemptionis mysterium. Studien zur

Последование состояло из *elevatio**, изображения Воскресения, когда Крест или Свв. Дары вынимались из «Святого гроба», а под конец изображался приход на гроб жен-мироносиц (*visitatio sepulchri***).

Из обычаев Пасхального воскресенья или Освящения церкви в эпоху позднего Средневековья пришел чин, называемый *tollite portas****, который представлял собой театрализованное представление триумфа Христа над диаволом во время его схождения во ад[71].

После того, как в чинопоследование было возвращено Пасхальное бдение и этот обряд потерял свой смысл, Фишер уже в 1953 г. решился предложить, чтобы некоторые ценные и горячо любимые народом элементы старого обряда Воскресения были соединены с бдением[72].

Вечерня Пасхального воскресенья имеет крещальную окраску, и она играла значительную роль в Римской крещальной вечерне, которую, начиная со Средних веков, совершали на протяжении всей Пасхальной октавы и которая распространилась из Рима[73].

6.3.4 Четыредесятница — Предпасхальное время покаяния

Само наименование[74] *Quàdràgesima*****, для Рима засвидетельствованное ок. 384 г. Иеронимом Стридонским, указывает на символическое число 40, которое в Свщ. Писании представляет собой

Osterfeier und zur christlichen Initiation. Hrsg. v. A. Gerhards / A. Heinz. Paderborn – München – Wien – Zürich 1992, 13–27. Подобным образом судил уже Эйзенхофер (Eisenhofer I, 548).

* Букв.: «поднятие». — *Прим. перев.*

** Букв.: «посещение Гроба». — *Прим. перев.*

*** «Отворите двери». — *Прим. перев.*

[71] Ср.: Fischer, цит. раб., 17–23.

[72] Ср.: B. Fischer: *Osternachtfeier am frühen Ostermorgen. Ein Desideratum zur wiederhergestellten Osterliturgie* (1953). In: ders., Redemptionis mysterium 48–56.

[73] Ср.: B. Fischer: *Formen gemeinschaftlicher Tauferinnerung im Abendland.* In: ders.: Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation. Hrsg. v. A. Gerhards / A. Heinz. Paderborn – München – Wien – Zürich 1992, 141–150.

[74] Наименование вошло также в романские языки: «Quaresima», «Carême», тогда как англ. «Lent» выражает идею увеличения продолжительности дней весной, а нем. «Fastenzeit» (букв. «постное время») выделяет всего лишь один аспект Четыредесятницы.

**** Букв.: «сорок, сороковины». — *Прим. перев.*

обозначение периода времени для покаяния и подготовки к какому-либо искупительному событию или к откровению Божию[75].

Правда, о раннем времени нельзя сказать ничего определенного, кроме только свидетельства о посте в пятницу и субботу.

Первое упоминание сорокадневного постного времени содержится в Пасхальном послании Афанасия Александрийского от 334 г.; в отношении конца IV в. в Иерусалиме имеется свидетельство Эгерии[76]. Для Рима это наименование приводит Иероним в 384 г., для Медиолана (*Милана*) — Амвросий[77]. В конце V – начале VI вв. Четыредесятница была известна повсеместно, и она была сопряжена как с развитием Пасхального бдения в великое крещальное торжество года, так и с формальным закреплением института обучения оглашаемых (или просвещаемых). Непосредственное время подготовки к таинству Крещения продолжалось как раз 40 дней.

Начиная уже с V в. примирение публично кающихся было приурочено к концу постного времени, и в Риме оно совершалось в Великий четверг, отчего Четыредесятница и получила ориентацию на покаяние. К двум группам людей, оглашаемым и публично кающимся, присоединялась и вся община, чтобы покаянием, постом, духовными упражнениями и участием в богослужениях подготовить себя к Пасхе.

Хотя влияние времени подготовки оглашенных и его литургических особенностей на чинопоследования Четыредесятницы и является бесспорным, все же Ауф-дер-Маур выражает сомнение в том, что весь смысл Пасхального покаянного времени может быть выведен исключительно из подготовки к крещению[78].

Продолжительность времени поста варьировалась в зависимости от дня его окончания и способа подсчета дней (например, в зависимости от того, считались или нет субботы постными днями).

В конце IV в. Четыредесятница начиналась в 6-е воскресенье перед Пасхой и включала в себя 40 дней подготовки (которые в строгом смысле не считались постными днями!). Они заканчивались с началом

[75] Например, 40 дней продолжался ветхозаветный потоп (Быт 7:4 и слл.); 40 дней Израиль путешествовал в пустыне; 40 дней постился в пустыне Иисус Христос (Мк 1:13 и синоптики).

[76] Ср. 6-е пасхальное письмо от 334 г., 6, 13 - PG 26, 1386. 1389; Egeria, *Peregrinatio* 27, 1 – SChr 296, 256.

[77] Hieronymus, *Ep.* 24, 4 – PL 22, 428; Ambrosius, *Exp.* In PS 40, 37 – PL 14, 1085.

[78] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 144f.

Священного триденствия вечером Страстного четверга, когда совершались последования примирения публично кающихся.

Чтобы действительно получить число в 40 постных дней, на рубеже V-го – VI-го вв. Страстную пятницу и Страстную субботу причисляли к постным дням, причем 1-му воскресенью поста предшествовали четыре постных дня. Четыредесятница начиналась в Пепельную среду, которая называлась *caput quadragesimae** или *caput ieiunii***. Наложение пепла, давшее наименование Пепельной среде, уже в Ветхом Завете считается знаком покаяния, равно как и в публичном объявлении кого-либо кающимся[79].

На рубеже первого и второго тысячелетий наложение пепла перед 1-м воскресеньем Великого поста все еще производилось только над (ставшими весьма редкими) публично кающимися. Однако, в конце XI в. раздаяние пепла было распространено на всех верующих, и обряд был включен в Миссал 1570 г. В Миссале 1970 г. богослужение Пепельной среды изменилось в том отношении, что теперь благословение и раздаяние пепла имеют место не перед Мессой, а по завершении Литургии Слова[80].

В новом чинопоследовании 1969 г. Пепельная среда все еще причислялась к «предпостному времени» вместе с его по округленному счету названными воскресными днями *Quinquagesima****, *Sexagesima***** и *Septuagesima******. История этого предпостного времени, скорее всего, испытала на себе галльское или византийское влияние[81]. С другой стороны, военное положение во время формирования этой практики (нападения готов и вандалов), как это подчеркивал уже Гризар (*Grisar*),

---

* Букв.: «глава (= *начало*) Четыредесятницы». — *Прим. перев.*

** Букв.: «глава (= *начало*) поста». — *Прим. перев.*

[79] Ср.: R. Meßner: *Feiern der Umkehr und Versöhnung*: GdK 7, 2. Regensburg 1992, 90, 117, 125f.

[80] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 151–153.

*** Букв.: «Пятидесятый день» (перед Пасхой). Имеется в виду 1-е воскресенье примерно за 50 дней до Пасхи. — *Прим. перев.*

**** Букв. «Шестидесятый день» (перед Пасхой). Имеется в виду 1-е воскресенье примерно за 60 дней до Пасхи. — *Прим. перев.*

***** Букв. «Семидесятый день» (перед Пасхой). Имеется в виду 1-е воскресенье примерно за 70 дней до Пасхи. Обозначение восходит к обыкновению начинать Время покаяния и подготовки точно за 70 дней до Пасхи, так что предпостный период занимает 4 полных недели. — *Прим. перев.*

[81] Ср.: Auf der Maur, *Feier im Rhythmus der Zeit I*, 147.

не могло не привести к особой готовности верующих каяться и прибегать к молитве.

Как бы то ни было, собственно пост прямо не предусматривался в это подготовительное время; покаянный характер придавался ему фиолетовым цветом облачений и исключением из обряда пения *Аллилуйя*, *Gloria* и *Te Deum* («Тебя Бога»)[82].

Поскольку в субботу, «сестрицу воскресного дня», пост не допускался, Иерусалимской Церкви и принявшей ее наследие Византийской Церкви в реальности потребовалось восемь постных недель, чтобы получить искомое число в 40 дней. Позднее, однако, Страстная неделя вкупе с воскресеньем Входа Господня в Иерусалим и предшествующей ему субботой Воскрешения Лазаря были исключены из времени Великого поста (в строгом смысле слова), но чтобы не нарушить числа 40 стали вновь причисляться к Четыредесятнице воскресенья и субботы шести недель вплоть до Лазаревой субботы перед Вербным воскресеньем.

Собственно Великому посту также предшествовал подготовительный период продолжительностью в три недели, который начинался воскресеньем (ц.-слав. «Неделя») «о мытаре и фарисее» (Лк 18:10–14), за которым следовало воскресенье («Неделя») «о блудном сыне» (Лк 15:11–32), воскресенье «о Страшном суде» («Мясопустное»), потом «Сырная седмица» или «Масленица» (ср. западный «карнавал»[*][83]) и, наконец, «Прощеное воскресенье» (завершающееся «чином прощения»), называемое также «Неделей сыропустной», когда совершается «Воспоминание Адамова изгнания». На «сырной неделе» еще разрешается вкушение яиц и молочной пищи, тогда как в «чисто постное время» они запрещены.

Среди постных воскресных дней первый и третий выделяются особо: 1-е воскресенье — это день «Торжества Православия», когда вспоминается окончательная победа над иконоборчеством, одержанная в 843 г., а 3-е воскресенье — это день «поклонения честному и

---

[82] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 81f. Ср. также: Grisar, *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte* 10f. Тема объясняется в 10-й главе, сс. 54–58: *Die Vorfastenstationen in geschichtlicher Beleuchtung.*

[*] Рус. *карнавал* восходит к вульгарной латыни *carne vale*, букв. «прощай, мясо». — *Прим. перев.*

[83] Ср.: Schulz, *Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr* 68; Edelby, *Liturgikon* 62–84. Относительно византийского счета постных дней и относительно предпостного времени ср.: Edelby, *Liturgikon* 58–60.

животворящему Кресту[84]. Это обстоятельство может привести к предположению, что византийское Крестопоклонное воскресенье могло иметь те же корни, что и бывшее «Страстное воскресенье» латинского Великого поста, которое существовало до литургической реформы. Согласно Эдельби (*Edelby*), за этим может стоять перенесение какой-либо особой крестной реликвии в Константинополь[85].

Согласно старым церковным уставам, дни покаяния были алитургическими. Но чтобы все-таки дать верующим возможность причастия, и до сих пор Византийская Церковь служит в каждую среду и пятницу недель Великого Поста, равно как в понедельник, вторник и среду Страстной недели «Литургию преждеосвященных Даров» — фактически вечерню с раздаянием Свв. Даров[86].

В Риме, начиная с VI в., по будням также служилась Евхаристия.

Особо отмечалось и 5-е воскресенье Великого поста, которое Миссал 1570 г., восприняв древнюю традицию, назвал *Dominica in passione Domini*[*]. Поскольку испытания перед посвящением (инициацией) взрослых были перенесены на будни, для воскресений следовало разработать новые тексты; так, на 5-е воскресенье поста пришлись страстные тексты, а сам воскресный день стал как бы прологом к Страстной неделе, которая начнется со следующего воскресенья, когда вспоминается Вход Господень в Иерусалим.

Особенность воскресенья подчеркивалась тем, что кресты и иконы в храме (опираясь на Ин 8:59b из Воскресного евангелия, аллегорически истолкованного Дюрандом [*Durandus*]) закрывались фиолетовыми покровами. Обычай, восходящий к «покрову воздержания» или к «завесе Поста», потребной для «поста очей»[**], был воспринят официально только в XVII в. в книге «Епископский церемониал» (*Caeremoniale Episcoporum*)[87].

Реформа нашего времени отменила «Страстное воскресенье», и теперь Четыредесятница проходит ровно. Относительно завешивания крестов и икон в одной из рубрик Миссала 1970 г. применительно к

[84] Ср.: Schulz, *Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr* 69; Edelby, *Liturgikon* 98.
[85] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 98.
[86] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 61.
[*] «Воскресенье страстей Господних». — *Прим. перев.*
[**] Имеется в виду обычай занавешивать алтарь на время Великого поста специальной завесой, часто с изображением на ней «орудий страстей» — *Прим. ред.*
[87] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 148–151.

5-му воскресенью Поста сказано, что обычай может быть сохранен, если епископские конференции на него согласятся[88].

Согласно SC 109, Четыредесятница имеет двойную задачу — готовить к крещению или напоминать крещеным о данных ими обетах, а также готовить их к празднику Пасхи. Этой задаче в последованиях Мессы во время поста отвечают крестильные мотивы и элементы, побуждающие к покаянию. При этом, согласно SC 110, покаяние должно иметь социальное и внешнее измерение. «Пасхальное время продолжается от Пепельной среды вплоть до начала Евхаристии в четверг Страстной недели. От Пепельной среды и до Пасхальной ночи опускается пение «Аллилуйя»»[89]. В этом реформа следует западной традиции, которая придавала пению «Аллилуйя» избирательную Пасхальную окраску, вследствие чего ее нельзя было исполнять в Четыредесятницу[90].

6.3.5 *Quinquagesima/Пятидесятница* — время Пасхальной радости

«Период в 50 дней от воскресного дня Воскресения Христова и вплоть до воскресенья Пятидесятницы празднуется как единый праздничный день, как «великий день Господа». В эти дни прежде всего поется «Аллилуйя»»[91]. «50 дней высочайшей Пасхальной радости, пятидесятница, празднуют целокупный процесс возвеличения Господа. В этом едином возвеличении, однако, можно различать несколько этапов: Новый Завет говорит о воскресении из мертвых, вознесении на небо, сидении на престоле одесную Бога-Отца, ниспослании Св. Духа и Втором пришествии.

[88] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 94f. Еще одной особой датой на протяжении Четыредесятницы, во многих местностях выделяемой из прочего времени Поста хотя бы розовым цветом литургических одежд, является 4-е воскресенье Поста («Laetare», называемое так по первому слову входного песнопения). Радостный характер дня, может быть, связан с «отверзением ушей» (с чином «Еффата») оглашаемых, но он определенно не может быть связан с обычаем «Золотой розы», которую, следуя римскому народному обряду (указывавшему на окончание зимы), Папа в этот день преподносил в дар значительным лицам; ср.: Adam, цит. раб., 92.

[89] NUALC 28 – Kaczynski 1299.

[90] Ср.: Jungmann MS I, 544f. Относительно различных чинов распределения («depositio») «Аллилуйя» в Средние века ср.: Eisenhofer I, 492f.

[91] NUALC 22 – Kaczynski 1293.

Воспоминая, мы воспринимаем эти отдельные стадии каждую в свой день, но в высшем смысле они празднуются все вместе в едином торжестве. Евангелие от Иоанна совершенно определенно относит все ступени процесса возвеличения к самому дню Пасхи»[92].

Истоки пятидесятидневного торжества Церкви отыскиваются в еврейской Пятидесятнице, тем более что излияние Св. Духа на апостолов совершилось именно на 50-й день. В день Октавы, в день Белого воскресенья, начиная с XVII в., совершается общее первое причащение детей. Этот день, который по времени близок ко дню Пасхи как дню крещения, напоминает о том, что, собственно, первое причастие как послекрещальная Евхаристия принадлежит к числу таинств инициации.

В понедельник по Белом воскресенье, начиная с VII в., совершалась, — пока Пасхальное бдение еще было регулярным временем для крещения, — «Pascha annotinum», т.е. ежегодный праздник общины с воспоминанием о крещении. Он завершал Пасхальный период крещений, после чего начинались крещения непосредственно после рождения[93].

В отличие от Миссала 1570 г., воскресные дни Пасхального периода более не просчитываются как *dominicae post Pascha**. Они засчитываются как собственно Пасхальные воскресенья, из числа которых первое Пасхальное воскресенье — это третий день Пасхального триденствия. Причина заключается в желании сильнее подчеркнуть единство Пасхального периода как одного-единственного праздничного дня.

И все же два праздника выделяются из пятидесяти дней Пасхального периода — Вознесение и собственно день Пятидесятницы. Ранее «Пятидесятница» все менее и менее ассоциировалась со всем временем праздника; ее соотносили с последним днем, в который в Иерусалиме вспоминались как ниспослание Св. Духа на апостолов (утром), так и вознесение Христово (пополудни)[94].

Начиная с IV в., время ниспослания Св. Духа стало все больше перемещаться к середине дня. По мере все большего исторического

---

[92] Berger, *Ostern und Weihnachten* 4.

[93] Ср.: B. Fischer: *Formen gemeinschaftlicher Tauferinnerung im Abendland.* In: Redemptionis mysteriun 141–150; 145f.: Pascha annotinum.

* «Воскресные дни по Пасхе». — *Прим. перев.*

[94] Egeria, *Peregrinatio* 43 – SChr 296, 298–302.

развития единой Пасхальной темы праздник Вознесения переместился на сороковой день по Пасхе (об этом одним из первых сообщает Иоанн Златоуст).

В Риме праздник Вознесения был воспринят при папе Льве I[95]. Число 40 сыграло скорее негативную роль, потому что Четыредесятница теперь после Пасхи получила свое зеркальное отражение, а сам праздник стал восприниматься как завершение Пасхального периода.

Различные драматургические элементы, как, например, театрализованное изображение вознесения Господа на небо и особенно гашение Пасхальной свечи по прочтении Евангелия (воспринятое также в Миссале 1570 г.), усиливали это впечатление, тем более что праздник, начиная с VII в., получил собственное бдение, а с XI в. — и свою октаву[96].

Темой праздника Вознесения не может быть ни «прощание» Иисуса со своими учениками, ни «возвеличение» Господа (которое неразрывно связано со всей совокупностью Пасхальных событий); его темой является мысль, что вместе с возвеличением Господа во Славу Божию вошло нечто от нас, от нашей человеческой природы, которую Христос со времени своего воплощения разделяет с каждым человеком на вечные времена. Возвеличение Христа — это «залог» и начало возвеличения человека[97].

Одновременно с превращением праздника Вознесения в воспоминание, имеющее историческую основу, проходило изменение и в восприятии праздника Пятидесятницы. Он стал все меньше и меньше пониматься как завершение пятидесятидневного Пасхального периода и превратился в самостоятельный праздник, в VII в. получивший также и свою октаву. Поэтому хотя ниспослание Св. Духа еще долго считалось сопряженным с Вознесением, все же его перестали рассматривать в отнесении к Смерти и Воскресению Господа.

Литургические тексты, вошедшие в богослужебный чин в Средние века (вторая «Аллилуйя», секвенция), непосредственно адресованы Св. Духу, и они свидетельствуют не просто об общем изменении

---

[95] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 81f.
[96] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 120f.
[97] Ср. молитву дня Миссала на Вознесение: «...quia Christi Filii tui ascensio est nostra provectio». («Ибо Сына Твоего Христа вознесение есть наше восхождение».)

литургического последования, но являются признаком того, что Пятидесятница превратилась в праздник Св. Духа[98].

Октава Вознесения была отменена в 1956 г.; в новом порядке чинопоследований 1969 г. из *Codex Rubricarum* было вычеркнуто упоминание о «времени по Вознесении», введенное всего лишь в 1960 г. В этом видна непоследовательность, поскольку между Вознесением и Пятидесятницей еще была введена Троицкая *новена**, определявшая форму будничной Мессы. Ср.: «Будние дни по Вознесении Христа вплоть до субботы перед Пятидесятницей подготавливают к нисхождению Св. Духа»[99]. С другой стороны, когда были отменены бдение и октава дня Пятидесятницы, опять-таки стало ясно, что речь идет о завершении Пасхального пятидесятидневия.

В Византийском обряде подобный взгляд на праздник Пятидесятницы присутствовал всегда. На вечерне вновь вводятся коленопреклонения[100], что явно свидетельствует о завершении Пасхального периода, когда коленопреклонения не разрешались. Византийская Церковь придает празднику Пятидесятницы ярко выраженную Троицкую окраску, которая, однако, не похожа на смысловые акценты Троицкого воскресенья** на Западе. На Западе за праздничной Литургией Пятидесятницы не бывает чтения «догматических учительных текстов»***, как на Востоке, да и вообще тринитарное богословие излагается здесь только с точки зрения истории спасения.

В день Пятидесятницы откровение Триединого Бога через Сына во Св. Духе завершается именно в аспекте икономии спасения, и Сын и Св. Дух действуют в сем мире, ради обо́жения человека посредством включения его во внутритринитарную со-общность. Только в понедельник, первый день по Пятидесятнице, празднуется торжество Св. Духа[101].

---

[98] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 122–124.

* *Новена* — в Западной Церкви период из девяти дней особых частных или общественных молитв. Соблюдение новен возникло в XVII в. по образцу девятидневной подготовки апостолов и Богородицы к нисхождению Св. Духа в день Пятидесятницы (Деян 1:13 и сл.). — *Прим. перев.*

[99] NUALC 26 – Kaczynski 1297.

[100] Ср.: M. Arranz: *Les PrieVres de la Gonyklisia ou de la Génuflexion du jour de la Pentecôte dans l'ancien Euchologe byzantin*. In: OrChrPer 48 (1982) 92–123.

** Троицкое воскресенье в латинском обряде — 1-е воскресенье после праздника Пятидесятницы. — *Прим. перев.*

*** Имеются в виду Троицкие коленопреклоненные молитвы из последования праздника в Византийском обряде. — *Прим. перев.*

[101] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 212–221.

Для Пасхального периода сформировались покаянные и просительные чинопоследования, большая литания (*litania maior*) и малые литании (*litaniae minores*), которые на территории распространения немецкого языка обобщены как «просительные дни» (*Bittage*).

Большая литания восходит к языческому римскому обряду, когда 25 апреля совершались просительные процессии в честь богини *Робиго* (отсюда название: *Robigalia*), имевшие целью предохранить посевы от хлебной головни*. В Риме провели «христианизацию» этого языческого обычая, а с распространением Римской литургии обряд вошел и в Миссал папы Пия V. Никакой связи с праздником евангелиста Марка (также 25 апреля) этот обряд не имеет.

Малые литании происходят из южно-галлийского города Виенны (*Viennà*), где епископ Мамерт (*Memertus*) установил их совместно с трехдневным постом по той причине, что в городе случались неурожаи и землетрясения. Прочие галлийские епархии, а в конце концов и Рим к началу IX в. усвоили этот обычай[102].

Наряду с молитвами «четырех времен года» (*quatember*), новый литургический порядок 1969 г. удержал и эти просительные дни[103]. «Чтобы просительные дни и четырехдневие действительно соответствовали различным местным и личным условиям, епископские конференции должны сами определять сроки и виды богослужения. Наряду с этим, полномочные руководители должны, с учетом соответствующих условий, определять, продолжаться последованию один день или несколько и сколько раз в году»[104]. Тем самым просительные дни в принципе более не связаны с Пятидесятницей, и внутри нее они все-таки образуют чуждый элемент.

---

* *Робиго* (или *Робигус*) — римское божество, предохраняющее злаки от хлебной головни (род грибкового заболевания растений). Божество выступало как в мужской, так и в женской ипостаси. — *Прим. перев.*

[102] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 121f.; Adam, *Kirchenjahr* 159f.

[103] Ср.: NUALC 45 – Kaczynski 1316.

[104] NUALC 47 – Kaczynski 1317.s

Литература

R. Berger: *Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres.* In: ALw 8 (1963) 1–20.
O. Casel: *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier.* In: JLw 14 (1938) 1–78.
A. Chavasse: *La structure de Carême et les lectures des messes quadragésimales dans la liturgie romaine.* In: MD 31 (1952) 76–119.
B. Fischer / J. Wagner (Hgg.): *Pasachatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit* (FS J. A. Jungmann). Freiburg – Basel – Wien 1959.
B. Fischer: *Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation.* Hrsg. v. A. Gerhards / A. Heinz. Paderborn – München – Wien – Zürich 1992.
P. Plank: *Zeitrechnung und Festdatierung als ökumenisches Problem: HOK II.* Düsseldorf 1989, 182–191.
M. Righeiti: *Manuale di storia liturgica II: L'Anno Liturgico — Il Breviario.* Milano 1955, 95–246.
G. Römer: *Die Liturgie des Karfreitags.* In: ZKTh 77 (1955) 39–93.
H. J. Schulz: *Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr des byzantinischen Ritus: HOK II.* Düsseldorf 1989, 30–100.
H. Schürmann: *Die Anfänge der christlichen Osterfeier.* In: ThQ 131 (1951) 414–425.

6.4

КРУГ РОЖДЕСТВЕНСКИХ ПРАЗДНИКОВ

«Как в случае с отдельными днями Пасхального цикла, довольно поздним феноменом» является постепенное придание Рождественским праздникам все более и более исторического характера. Однако, «в своем ядре и истоках праздничный круг Рождества имеет ту же основу, что и Пасха, — целокупное событие искупления»[1].

6.4.1 Адвент

Традиция Адвента сложилась в литургическом творчестве Галлии и Испании в IV в. Здесь празднику Богоявления предшествовали три недели высокой религиозной активности. Несколько позже гальские источники упоминают и о периоде поста, который начинался в день св. Мартина (11 ноября, *Quadragesima sancti Martini*, «Четыредесятница св. Мартина»). Этот постный период заканчивался, однако, не на Рождество, а на более древний праздник Богоявления; если между днем памяти св. Мартина и днем Богоявления, согласно восточной практике, посчитать только собственно постные дни, т.е. если из этих восьми недель исключить воскресенья и субботы, в которые на Востоке не бывает поста, то между 11 ноября и 6 января как раз и будет сорок постных дней[2].

Праздник Богоявления, по крайней мере хотя бы в некоторых регионах, искони считался важнее праздника Рождества, поскольку в этот день обычно крестили много народа, а крещению предшество-

---

[1] Berger, *Ostern und Weihnachten* 6.

[2] Ср.: Jungmann, *Advent und Voradvent* 242f.

вала сорокадневная подготовка[3]. Покаянные проповеди ирландских миссионеров, благовествовавших о Христе прежде всего как о Судии конечных времен, и привели к формированию *Адвента*[*] — периода, посвященного ожиданию Имеющего прийти вновь. Адвент был временем покаяния и поста[4].

Полному развитию Богоявленской четыредесятницы противостояло, однако, быстрое формирование праздника Рождества, распространявшееся из Рима, а «сорокодневие, которое на своем протяжении прерывается великим праздником, имевшим, вероятно, к тому же и попразднство, — это уже не подлинная четыредесятница». Если же «четыредесятницу» стали бы завершать 25 декабря, это означало бы утрату круглого числа в 40 дней.

Продолжительность поста Адвента была весьма различной; его начало могло простираться от 15 ноября вплоть до сентября[5]. Литургические последования в значительной мере соответствовали таковым Пасхальной четыредесятницы. Ожидание прихода Христа было средоточием периода, но не в перспективе Рождественского праздника воплощения Христова, а в перспективе Второго пришествия неподкупного Судии в конце времен, и именно ко Второму пришествию готовились в покаянии и обращении[6].

Ситуация в Риме была совсем иной, и от древнего периода здесь отсутствуют какие-либо свидетельства о существовании Адвента. Перед Рождеством полагалась неделя с «молитвами четырех времен» (*quatember*), которая, однако, по содержанию не отличалась от таких же молитв других сезонов года.

Для Рима появление Адвента можно датировать VI в.: в Правилах св. Бенедикта[**] Адвент еще не упоминается, но в конце века на

---

[3] Ср. цит. раб., 246 и сл. Юнгманн ссылается на предписание Папы Григория Великого, согласно которому крещения вне Пасхального времени могут проводиться «paenitentia ac abstinentia quadraginta diebus indicta» («покаяние и воздержание, предписанное в течение сорока дней»), Ep. 8,23 – PL 77, 925 A.

[*] *Adventus* — букв. «скорый приход». — *Прим. перев.*

[4] Ср.: Croce 290f.

[5] Ср.: Jungmann, *Advent und Voradvent* 250–259.

[6] Ср. цит. раб., 260 и сл.

[**] Правила св. Бенедикта (Венедикта) Нурсийского (составлены ок. 540 г.) предназначались для монахов, по преимуществу из мирян, монастыря на горе Монте Кассино. Обнаруживают зависимость от аналогичных Правил св. Василия Великого. Имеют как дисциплинарный, так и богослужебный разделы. — *Прим. перев.*

Адвент уже были сказаны проповеди Григория Великого*. «Если, таким образом, для области Галлии источники свидетельствуют, что первоначально Адвент был временем аскезы и много позже приобрел также и литургическое значение, то для области Рима следует изначально и довольно рано предполагать наличие только литургических последований на Адвент»[7]. Продолжительность Римского Адвента колебалась от пяти до четырех воскресных дней; уже одно это, равно как и отсутствие предписаний о посте, показывает, что здесь не было никаких параллелей по отношению к Пасхальной четыредесятнице.

Когда Римский литургический чин был принят в Империи франков, возникло смешение Римского Адвента и галликанской Четыредесятницы Адвента. Оттуда под немецким влиянием эта смешанная форма вернулась в Рим и стала нормой для всего западного христианства.

На севере Европы были восприняты поначалу (вплоть до XI в.) четыре, а затем и пять воскресных дней, равно как и набор текстов Римских богослужений Адвента, но, «с другой стороны, в северной Европе все же удержалось понимание Адвента как четыредесятницы»[8]. Это касалось как поста[9], так и богослужений: начиная с рубежа первого и второго тысячелетий за Мессой отпадала *Gloria*, а на утрене — *Te Deum*; если судить по символике цветов, то фиолетовые (или черные) облачения соответствовали обычаям постного периода.

Сказанным, однако, не должно затушевываться, что «все эти указывающие на покаяние признаки богослужений Адвента были более или менее поверхностными. Пост на длительное время так и не закрепился. По своей сути богослужение Адвента сильно отличалось от последований четыредесятницы Великого поста. Основной тон задавало исполненное надежды ожидание Того, Кому должно прийти. Таким образом, развитие остановилось на полдороге; галликанский вклад лишь немного изменил внешний образ Римской литургии Адвента»[10].

Скорее всего, галликанский Адвент удержался в чтениях последних воскресных дней по Пятидесятнице, и для них Юнгманн (*Jung-*

---

* Понтификат св. Папы Григория Великого (или Двоеслова): 590–604.

[7] Цит. раб., 265.

[8] Цит. раб., 268 и сл.

[9] Ср. цит. раб., 269–272.

[10] Цит. раб., 276.

mann) по аналогии с именованием «предпасхальный период» употребляет термин «Пред-Адвент»[11].

Реформы рубрик литургических книг 1955 г. и *Codex Rubricarum* 1960 г. повысили в статусе четыре воскресенья Адвента, но подлинно новый литургический порядок появился только после II Ватиканского собора. «Время Адвента начинается с первой вечерни воскресенья, которое выпадает на 30 ноября или наиболее близко подходит к этой дате. Оно завершается перед первой вечерней праздника Рождества»[12].

«Время Адвента имеет двойственный характер: с одной стороны, оно представляет собой подготовку к Рождественским торжествам с их воспоминаниями Первого пришествия к людям Сына Божия. С другой стороны, время Адвента посредством этого воспоминания привлекает сердца также и к ожиданию Второго пришествия Христова в конце времен. С обеих точек зрения период Адвента — это время преданного и радостного ожидания»[13].

Оба аспекта следуют друг за другом: от 1-го воскресенья Адвента и до 16-го декабря в центре богослужебных последований стоит Пришествие Господа в конце времен, тогда как «будние дни с 17-го по 24-е декабря непосредственно направлены на подготовку к Рождеству Христову»[14]. Эта вторая фаза богослужебно выражена в т.н. О-антифонах* за вечернями в эти дни[15].

15 ноября, в день памяти апостола Филиппа, по календарю Византийской Церкви начинается предрождественский пост[16], т.н. «филипповский». Он впервые упомянут Никифором, патриархом Кон-

---

[11] Ср. цит. раб., 286–294.

[12] NUALC 40 - Kaczynski 1311.

[13] NUALC 39 - Kaczynski 1310.

[14] NUALC 42 - Kaczynski 1313.

* Согласно прежнему Римскому чину, *О-антифоны* (или *Великие антифоны*) пелись после *Magnificat* на вечернях в течение семи дней перед кануном Рождества, т.е. с 17-го по 23-е декабря. Название производно от начального восклицания «О»: *O Sapientia; O Adonai; O Radix Jesse; O Clavis David; O Oriens; O Rex gentium; O Emmanuel.* Авторство и время происхождения Великих антифонов неизвестны; в VIII в. они уже были в употреблении. — *Прим. перев.*

[15] Ср. по этому поводу: Th. Schnitzler: *Die 0-Antiphonen.* In: HID 29 (1975) 145–154.

[16] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 678f. На 15-е ноября приходится память мучеников и исповедников Гурия, Самона и Авива. Особой литургической окраски этот день — как начало Рождественского поста — не имеет, но все же предписанные чтения (Еф 6:10–17 и Лк 20:46–21:4) могут быть отнесены к нему. [В традиции Русской Православной Церкви положены другие чтения. — *Прим. перев.*]

стантинопольским (806–815). Пост продолжается вплоть до Святого вечера — 40 дней[17]. Никакого особого рождественского богослужебного сопровождения этого времени не бывает; мотив Рождества звучит лишь в «воскресенье святых праотец Господа», которое отмечается между 11-м и 17-м декабря и которое благодаря поминовению «святых предков Христовых по плоти», равно как ветхозаветных патриархов, предсказавших пришествие Христа, является видом предваряющей подготовки к празднику Рождества[18].

Это воскресение находит себе повторение и как «воскресение святых отец», в последний воскресный день перед Рождеством[19].

6.4.2 Рождество Христово (25 декабря)

Самое раннее свидетельство о празднике Рождества Христова встречается в Римских хронографах под 354 годом. Приведенные там данные позволяют заключить, что Рождество праздновалось уже в 335/7 гг.[20]

25 декабря — это не точно вычисленная историческая дата. Всеми принятое объяснение этой даты имеет религиозно-исторический характер: в 275 г. император Аврелиан своим указом объявил 25 декабря праздником рождения непобедимого бога Солнца; вследствие христианизации этого языческого праздника возникло торжество Рождества Христа — Солнца Правды.

Во второй раз праздник Рождества Христова 25 декабря упоминается в самом начале «Депозиционного перечня», в котором говорится о ежегодных праздниках. Согласно Бергеру, документ представляет собой древнее Римское богословие Рождества Христова, имеющее существенное значение. В праздниках мучеников, приведенных в этом перечне, речь не идет в первую очередь об установлении дня смерти человека, кровью засвидетельствовавшего свою верность, но

[17] Ср.: Jungmann, *Advent und Voradvent* 250.

[18] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 713.

[19] Edelby, *Liturgikon* 720: «Этот праздник есть продолжение праздника воскресенья свв. праотцев нашего Господа. На сей раз Церковь почитает всех, которые до пришествия Христова “угодили Богу”. Так она непосредственно подготавливает праздник Рождества».

[20] Так пишет Ауф-дер-Маур (Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 166).

в этот день на первый план выступает стимул для собрания общины в честь святого, живущего отныне во славе Божией.

Как в дни памятей мучеников, действительный день рождения Христа Девой Марией «есть только пункт временной привязки, дата праздника в календаре; но содержание праздника, вне всякого сомнения, эту дату превосходит. Конечно, верующие поминают событие Рождества, но все же празднуется то, что из этого произросло, т.е. мы величаем Рожденного *тогда* из перспективы *нынешнего времени*»[21].

По этой причине праздник сначала и не назывался «in nativitate Domini»*, а «скромно и просто *natale Domini***, а через восемь дней — *octava Domini****, а не *octava natalis Domini*****. Во время праздника вспоминается не просто момент Рождества; за праздником прославляется Рожденный *тогда* как *сегодняшний* Господь. Поэтому не удивительно, что тексты древней Римской Рождественской мессы, нашей Мессы "in die", лишь в малой степени отражают внешние события в Вифлееме», но зато всячески подчеркивают, что превечное Слово Бога-Отца облеклось в нашу плоть.

Аналогично вершиной и византийской Рождественской Литургии является поклонение волхвов Вочеловечившемуся, тогда как событие самого Рождества становится темой лишь всенощного бдения[22].

Из Рима праздник сначала распространился в Африку и в Северную Италию; в Испании он засвидетельствован в документах поместного собора в Сарагоссе 380 г., тогда как в Галлии он, вероятно, стал известен лишь в конце V в. Также и на Востоке дата 25-го декабря, быстро распространившись, утверждается к середине VI в.[23]

---

[21] Berger, *Ostern und Weihnachten* 7f. В этой связи Бергер цитирует фрагмент из рождественской проповеди Папы Льва I (Sermo 26,2 – PL 54, 213 AB): «Хотя детскость, которую Сын Божий при всей Славе не отринул от себя, уже, вследствие возрастания, созрела до полного бытия мужа; хотя уже совершилось победное шествие страстей и Воскресение, так что миновали все деяния уничижения, принятые нас ради, — все же сегодняшнее торжество обновляет для нас священные начала жизни Иисуса, когда Он был рожден от Девы Марии».

* Праздник «рождества Господня». — *Прим. перев.*

** Праздник «рождения Господа». — *Прим. перев.*

*** «Восьмой день Господа». — *Прим. перев.*

**** «Восьмой день по рождестве Господнем». — *Прим. перев.*

[22] Ср.: Berger, цит. раб., 8–10.

[23] Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 166–168.

Согласно проповедям папы Льва I*, в Риме содержанием праздника Рождества является вочеловечение Христово, которое, согласно исследованному Бергером богословию праздника, охватывало события Благовещения и Рождества. С другой стороны, поклонение волхвов и избиение Иродом младенцев в Вифлееме, — оба мотива по тем же причинам, которые Бергер указал для Римского богословия праздника, еще образовывали в Северной Африке аспекты праздника Рождества, — в то время, как в Риме относились уже к празднику Богоявления.

Римского происхождения, как сообщает Папа Григорий Великий, являются также три Рождественских мессы, которые служатся ночью (*in nocte*), на утренней заре (*in aurora*) и на протяжении дня (*in die*)[24]. Древнейшей из этих Рождественских месс является — первоначально единственная — Папская Месса, служившаяся днем. Весьма вероятно, что по примеру Иерусалимской Церкви IV–V вв., где в Святую ночь (тогда таковой считалась дата 6-го января) совершалась процессия в Вифлеем, и в Риме в VI в. в полночь совершалась Евхаристия в церкви *S. Maria Maggiore*. В крипте знаменитой церкви имелся макет пещеры Рождества**, почему она сама называлась «S. Maria ad praesàepe»***.

Самой юной по возрасту из всех Рождественских месс является та, которая служилась на заре. Ее остановка (*statio*)**** совершалась

---

* Понтификат св. Папы Льва I (или *Великого*), Учителя (Доктора) Церкви: 440–461. Он оставил 96 проповедей, которые покрывают весь церковный год и содержат важную информацию о литургической практике его времени. В Послании Флавиану, Патриарху Константинопольскому, от 13 июня 449 г., известном также под именем *Epistola Dogmatica*, великолепно изложил христологическое учение, которое было одобрено на IV Вселенском (Халкидонском) соборе 451 г. — *Прим. перев.*

[24] *Hom.* 8, 1 – PL 76, 1103f.

** До настоящего времени в церкви хранятся реликвии яслей. — *Прим. ред.*

*** Букв.: «Св. Мария у яслей». — *Прим. перев.*

**** По определенным праздничным дням, которые специально отмечались в Римском Миссале вплоть до 1970 г., Папа служил в т.н. «стационных» (= *остановочных*) храмах. Духовенство и народ собирались в определенной церкви (которая называлась *collecta*) и затем торжественной процессией переходили в другую церковь, которая и называлась *statio* (букв.: остановка; это же наименование с древности означало: «собрание христиан для богослужения»). В подобной «церкви остановки» Папа совершал Мессу. В частности, в церкви *S. Maria Maggiore* Папа служил Первую и Третью Мессы в день Рождества Христова. — *Прим. перев.*

на Палатине*, где была церковь в честь св. Анастасии, одной из высокопочитаемых на Византийском востоке мучениц (память которой — как раз 25 декабря). Происхождение последования объясняется так: рано утром, возвращаясь из церкви *S. Maggiore* в собор св. Петра, Папа проходил мимо этой церкви и совершал в ней Евхаристию, «возможно, чтобы сделать приятное византийским чиновникам Палатина». Неизвестно, «служилась ли этим утром также и полная Месса мученице Анастасии. Как бы то ни было, находящиеся в нашем распоряжении формуляры имеют рождественский характер, а поминание святой ограничено молитвами-орациями»[25].

Вышеназванные три Мессы впоследствии вошли в сакраментарии и, через литургическую практику Рима, распространились по всему Западу. Поначалу, правда, три различные остановки (*statio*) не были предписаны как обязательные.

Средневековая мистика соотнесла три Рождественских мессы с троекратным Рождеством Господа. Так, Таулер проводит различие между, во-первых, превечным Рождеством Бога Слова от Бога Отца, которое празднуется ночью; во-вторых, Рождеством Бога-Сына от Девы, которое празднуется на заре; и, в-третьих, во все времена совершающимся рождением Бога в верующей душе, которое празднуется днем[26].

Эта троица Месс была воспринята Миссалом 1970 г., но она в нем представлена лишь как предложение, а не как обязанность.

Основной тон ночной Мессе задает Евангелие о Рождестве Господа (Лк 2:1–14). За утренней Мессой чтение этого евангельского текста продолжается (Лк 2:15–20); в ней еще больше, чем за первой Мессой выявляется символика света[27]. За третьей Мессой царит, создавая особую атмосферу праздника, Пролог Евангелия от Иоанна (1:1–18). Пролог возвышает праздник Рождества в его искупительном значении и отделяет его от проблематичной романтизации, т.е. от восприятия, искажающего его ядро.

---

* *Palatium* (собственно Палатинский холм) располагается в Риме южнее Форума. На Палатине была устроена резиденция Августа, отчего слово стало также наименованием императорского дворца. — *Прим. перев.*

[25] Auf der Maur 170.

[26] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 105.

[27] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 107

К Рождественской литургии причисляется также «Missa vigilia», вечерняя Месса 24-го декабря, за которой из Евангелия вычитывается родословие Иисуса (Мф 1:1–25) (причем всегда, независимо от года чтения). Для приходской общины эта Месса, действительно принадлежащая к Рождественскому празднику (она совершается после первой вечерни Рождества [о чем свидетельствует пение *Gloria* и вставки в Евхаристическую молитву] и больше не считается, как раньше утром 24-го декабря, последней Мессой Адвента), — сопряжена с проблемами, поскольку, к сожалению, закрепилась тенденция эту Мессу, которая должна служиться также «in nocte»*, перемещать на время Мессы кануна Рождества.

Византийский праздник Рождества Христова — вопреки нередко высказываемому иному мнению (о чем ниже) — после принятия даты 25-го декабря на Востоке к концу IV в.[28] совершается, естественно, в этот день. Но: вследствие разницы во времени между Григорианским и (отстающим от него) Юлианским календарями, 25 декабря по Юлианскому летосчислению («по старому стилю») ныне приходится на 7-е января «нового стиля» (т.е. Григорианского календаря), а в течение всего XIX в. праздник приходился на 6-е января, что породило на Западе ошибочное мнение, будто Православие или Византийская Церковь вообще не знают самостоятельного праздника Рождества[29].

Бденная служба Рождества вечером 24-го декабря — это Литургия Василия Великого, сопряженная с первой частью вечерни (если же день приходится на субботу или воскресенье, то служится Литургия Иоанна Златоуста), за которой благовествуется фрагмент Евангелия с повествованием о Рождестве Господа (Лк 2:1–20).

В самый день Рождества — он имеет название: «Рождество по плоти Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа», благодаря которому указывается отличие от превечного рождения Бога Слова от Бога Отца, — служится литургия Иоанна Златоуста, за которой читается евангельский фрагмент о поклонении волхвов (Мф 2:1–12)[30].

---

* «в ночь». — *Прим. перев.*

[28] Весьма справедливо судит по этому поводу Ауф-дер-Маур (Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 168): «Сейчас следует отметить, что обмен праздниками от Запада на Восток, как он состоялся применительно к Рождеству, представляет собой в истории Литургии чрезвычайно редкое явление».

[29] Ср.: Plank, *Zeitrechnung und Festdatierung als ökumenisches Problem* 185.

[30] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 727–737.

6.4.3 Рождественская октава

Согласно обновленной Литургии, лишь Рождество, наряду с Пасхой, имеет собственную октаву.

Сам день октавы совпадает с Новым годом, который, по календарной реформе Юлия Цезаря от 46 г. до Р.Х., приходится на 1-е января. Само имя месяца — *январь* — отсылает к двуликому римскому богу Янусу, которому в день Нового года совершалось празднество, сопровождаемое суеверными обрядами.

Отцы Церкви и церковные соборы противопоставили распущенности язычников обряды покаяния и поста христиан. Римская Церковь установила на 1-е января Марийный праздник — день Рождества (*natale*) Богородицы. Возможно, сказалось византийское влияние, а Византия знает непосредственно после Рождества Христова так же, как в неделе иных великих праздников т.н. «сопровождающие праздники» (*соборы*), за которыми вспоминаются те лица, которые особенно тесно связаны с главным персонажем основного праздника или которые в празднуемом событии сыграли важную роль. Таким лицом, сопряженным с Рождеством Господа, является, конечно, Его мать Дева Мария, собор которой, согласно византийскому календарю, приходится на 26-е декабря[31]. Этот праздник, вероятно, является древнейшим Марийным праздником; его истоки восходят ко времени до Эфесского собора[32*].

Поскольку, однако, в VII в. в Риме были введены и другие Марийные праздники, пришедшие также с византийского Востока, праздник Марии в восьмой день по Рождестве Христовом снова отступил на задний план и уступил место собственному чинопоследованию октавы. В Испании и Галлии в этот день закрепился праздник «Обрезания Господа», что в конце концов в Миссале 1570 г. привело

---

[31] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 737: «Собор Пресв. Богородицы». Наряду с ним, день 26 декабря посвящен памяти св. Евфимия Сардийского, святителя и мученика.

[32] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 129.

* Третий Вселенский собор состоялся в г. Эфесе в 431 г. Был созван императором Феодосием II ради противодействия учению несториан. На соборе был подтвержден Никео-Царьградский символ веры, а также получил формальное одобрение титул «Богородица» (Θεοτόκος, лат. *Deipara*, [более употребительно] *Dei Genitrix* [или *Genetrix*]). Несториане возражали против этого титула и предложили свой — *Христородица*. — *Прим. перев.*

к удвоению содержания и наименования дня, а именно: *in circumcione Domini et octava Nativitatis**.

После реформ литургического обновления 1-го января снова празднуется Марийный праздник — *in octava Nativitatis Domini — Sollemnitas sanctae Dei genetricix Mariae*[33]**. Адам (*Adam*) не без оснований сожалеет, что литургия дня в начале Нового года не соответствует или неполностью соответствует жизненным ожиданиям современного человека[34].

В воскресенье в рамках октавы празднуется праздник Св. Семейства. Прежде, в 1921 г. папа Бенедикт XV*** ввел его во всеобщий календарь и постановил отмечать его в 1-е воскресенье по Богоявлении, а еще раньше папа Лев XIII**** разрешил совершение праздника по просьбе епархий и орденов и закрепил за ним 3-е воскресенье по Богоявлении.

Это идеевыражающий праздник. Он имеет своим истоком особое почитание Св. Семейства в барочную эпоху, повсеместно распространившееся к XIX в., толчок которому, по мнению Адама (*Adam*), был дан в Канаде[35]. Согласно критическому мнению Ауф-дер-Маура, — и оно заслуживает внимания, — при проведении Литургической реформы «не хватило мужества, чтобы удалить из календаря сию романтически-буржуазную идиллию»; да еще к тому же ее перенесли в октаву Рождества[36].

Еще до того, как сложилась Рождественская октава, уже имелся ряд памятей святых, которые праздновались в неделю по Рождестве. В Средние века этих святых причисляли к «свите» (*comites******) Христа[37]: это были первомученик Стефан (26-го декабря), апостол и евангелист Иоанн (27-го декабря), невинные младенцы (павшие жертвой избиения в Вифлееме) (28-го декабря), а также необязательные дни па-

---

* «Праздник Обрезания Господа и октава Рождества». — *Прим. перев.*

[33] С прибавлением, которое сделано в NUALC 35f.: «Память дня, в который Спаситель получил Имя Иисуса».

** «Октава Рождества Господа, торжество св. Богородицы». — *Прим. перев.*

[34] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 118f.

*** Понтификат папы Бенедикта XV: 1914–1922. — *Прим. перев.*

**** Понтификат папы Льва XIII: 1878–1903. — *Прим. перев.*

[35] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 121.

[36] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 164.

***** *Comites* — букв. «сопровождающие». — *Прим. перев.*

[37] Так, например, у Дюранда (Durandus, *Rationale div. Off.* VII, 42, 1).

мяти епископа-мученика Томаса Беккета* († 1170 г. в Кентербери; память 29-го января) и св. папы Сильвестра I** (31-го января)[38].

Почитание св. Стефана значительно возросло после того, как в 415 г. в Иерусалиме были найдены его мощи; до сих пор, однако, не выяснена причина, почему день памяти приходится на 26-е декабря.

Праздник св. апостола Иоанна первоначально был одновременно и днем памяти его брата Иакова Старшего; в Риме этот праздник известен с первой половины VI в.

Только лишь после реформы рубрик 1960 г. праздник невинно убиенных младенцев был приравнен к другим праздникам мучеников, тогда как ранее он имел скорее скорбный характер (не пелась *Gloria*, а предписанные облачения духовенства были фиолетовыми). Согласно Адаму, праздник, вероятно, «появился на Западе. О нем впервые упоминается в календаре североафриканского города Карфагена в 505 г., но еще раньше многочисленные отцы Церкви прославляли мученичество детей».[39]

6.4.4 Праздник Богоявления (6 января) и Крещение Господне

Истоки праздника Богоявления (или Теофании [Θεοφάνεια]; «Явления Господа» или «Явления Божественной природы Господа»[40]) восходят к Египту. Климент Александрийский*** († 215) сообщает, что община гностиков, приверженцев Василида****, 6-го января совершала

* Св. Томас (= *Фома*) Беккет (1118[?]–1170) — архиепископ Кентерберийский, убитый (вследствие разногласий с королем Генрихом II) прямо в своем кафедральном соборе. — *Прим. перев.*

** Понтификат папы Сильвестра I: 314–335. — *Прим. перев.*

[38] Ср.: NUALC 35 – Kaczynski 1306. Пункт 35е называет дни 29-го, 30-го и 31-го декабря «днями в октаве».

[39] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 119f.

[40] Ср.: J. A. Jungmann: *Der Gottesdienst der Kirche auf dem Hintergrund seiner Geschichte*. Innsbruck – Wien – München 1955, 231f.: Во время праздника Богоявления взор скорее обращается на Божественное величие Дитяти; во время Рождества на первый план более выходит уничижение Сына Божия.

*** Климент Александрийский (ок. 150 – ок. 215) — христианский богослов, глава Катехетической школы в Александрии, вместе с Оригеном один из основателей т.н. Александрийской школы богословия. — *Прим. перев.*

**** Василид (2-я половина II в.) — христианский богослов гностического направления, возможно, с элементами докетизма и метемпсихоза. Его сторонники образовали отдельную секту. — *Прим. перев.*

всенощное бдение, за которым воспоминалось Крещение Господне[41]. Согласно гностическим представлениям, во время Крещения Бог-Слово (= *Логос*) овладел человеческой природой Иисуса и так явился на земле. С крещением Иисуса во Иордане связаны два дальнейших гностических мотива: оно есть (в одном) как Зачатие, так и Рождение совершенного Эона и Света; оно есть Священный Брак как слияние человеческой природы Иисуса с Божественным Логосом. Соответственно Николаш (*Nikolasch*) исходит из того, что праздник Богоявления и был установлен Церковью в качестве ответа на аналогичный праздник василидиан[42].

Тем не менее за датой праздника названной группы гностиков кроются еще два слоя источников праздника Богоявления. В ночь с 5-го на 6-е января в Египте праздновали рождение бога солнца Эона (*Aion*) от девы Коры (*Kore*), о чем свидетельствует Епифаний Саламинский* († 403)[43]. Он же сообщает, что 6-го января совершалось поклонение Нилу, и тогда ритуально почерпывали из реки воду; в этом культе определенную роль играло представление, что якобы из некоторых источников в эту ночь вытекает не вода, а вино[44].

Как бы то ни было, Епифаний ок. 375 г. свидетельствует, что в Церкви Египта 6-го января вспоминалось как Рождество Господа, так и Его первое чудо в Кане Галилейской[45]. Этим подтверждается тезис, что Церковь использовала те же самые элементы праздника ради православного перетолкования гностического торжества. Из Египта праздник распространился повсеместно.

Рождество в Вифлееме, да еще поклонение волхвов, да еще крещение во Иордане, равно как чудо претворения воды в вино, совершенное в Кане Галилейской, образовали содержательный конгломерат

---

[41] *Stromata* 1,147,1 – PG 8, 887f.

[42] Ср.: F. Nikolasch: *Zum Ursprung des Epiphaniefestes*. In: EL 82 (1968) 393–429. 428.

* Епифаний, епископ Саламина (в византийской традиции: Епифаний Кипрский; ок. 315–403), — один из самых последовательных приверженцев Никео-Царьградского символа веры и борцов с ересями. В защиту православной веры написал трактат «Панарион, или обличение всех ересей», обладающий большой исторической ценностью. Особенно резко выступал (в союзе с Иеронимом Стридонским) против оригенизма. — *Прим. перев.*

[43] *Panarion haeresion* 51, 22 – ed. K. Holl, II, Leipzig 1922. 285f. Этого места нет в PG!

[44] *Panarion haeresion* 51, 30 – PG 41, 941 A.

[45] *Panarion haeresion* 51, 16 – PG 41, 920 B–C; 51,29 – PG 41, 940 A–B.

праздника Богоявления. Этот конгломерат, однако, разделился надвое, когда в обиход вошел праздник Рождества Христова 25 декабря.

В Иерусалиме, по свидетельству Эгерии, 6-го января праздновали только Рождество Христово, и по этой причине община на всенощное бдение отправлялась в Вифлеем[46]. Лишь когда в конце V в. Иерусалимская Церковь также приняла для Рождества Христова дату 25-го декабря, главной темой праздника 6-го января стало Крещение Господа.

Примерно такое же развитие проделали церкви Антиохии и Сирии, Константинополя и Каппадокии.

Также и в Галлии, когда Рождество Христово стало содержанием праздника 25-го декабря, Крещение во Иордане осталось содержанием праздника 6-го января, наряду, однако, с поклонением волхвов и чудом претворения воды в вино в Кане.

Так же обстояло дело в Испании и в Северной Италии[47].

Согласно проповедям папы Льва I (понтификат: 440–461), в Риме поклонение волхвов было единственной темой праздника; она же была закреплена и при восприятии Римского чина в Империи франков, но все же «три чуда» («tria miracula»: поклонение волхвов, Крещение, чудо претворения воды в вино), вследствие испытавших восточное влияние традиций, упоминаются на галликанском богослужении в антифонах к *Benedictus* и к *Magnificat* Литургии часов.

После перенесения предполагаемых мощей волхвов из Милана в Кельн, «три святых царя» во время празднования Богоявления на пространстве распространения немецкого языка настолько вышли на первый план, что возникла опасность ложного понимания праздника как дня памяти этих святых[48].

В Византийском обряде определяющим содержанием праздника 6-го января является Крещение Господе во Иордане. Праздник начинается с бдения (παραμονή, великое повечерие), и богослужебные тексты (тропарь и Евангелие [Лк 3:1–18]) имеют темой Иоанново Крещение. Евангелие само́й праздничной Литургии повествует о Крещении Иисуса Иоанном Крестителем (Мф 3:13–17), и при этом акцент делает-

[46] Egeria, *Peregrinatio* 25; здесь, правда, утрачен лист с описанием чина в Вифлееме, но, как считает публикатор Маравал, возможно пополнение из армянского Лекционария; ср. по этому поводу замечания Маравала с. 250 и сл., прим. 2.

[47] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 158f.

[48] Ср.: Adam, *Kirchenjahr 123*.

ся не на событии крещения, а на голосе Бога Отца, подтверждающем Божественную природу Его Сына.

Соответственно, согласно тропарю праздника, Крещение Господне есть Откровение («Богоявление») присутствия воплотившегося Сына Божия и Пресв.Троицы[49]. Этот день особо отличен благодаря совершению великого освящения воды в воспоминание о крещении во Иордане. Привязанный веревкой крест погружается в озеро, реку или в большую емкость*.

Для праздника 6-го января также предусмотрен сопровождающий праздник (σύναξις, *собор*) на следующий день, посвященный лицу, наиболее близко стоящему к празднуемому искупительному событию. 7-го января бывает собор Иоанна Крестителя[50].

Поскольку на Западе содержание праздника было ограничено поклонением волхвов, память Крещения Господня была перемещена на день октавы богоявления. Предположительно встреча сильной галликанской традиции (Крещение Иисусово — поклонение волхвов — чудо в Кане — умножение хлебов) с римской традицией (поклонение волхвов) привело к разделению праздничной темы: поклонение волхвов осталось 6 января, а крещение во Иордане перешло на день Октавы. В этой связи следует рассматривать и чтение евангельского фрагмента о чуде в Кане Галилейской во 2-е воскресенье по Богоявлении (ныне: во 2-е воскресенье Годового круга, год чтения С)[51].

Вследствие реформы годового круга праздник Крещения Господня передвинут еще ближе к 6-му января, поскольку датой праздника определено воскресенье, следующее за 6-м января[52].

Вследствие тенденции к сокращению праздничных дней, впервые заявившей о себе в XVIII в. и с того времени никогда не прерывавшейся, Богоявление все чаще бывает торжеством, совершаемым в

---

[49] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 761–770. Тропарь праздника гласит (Edelby 768): «Когда Ты крестился во Иордане, Господи, Тройческое явилось поклонение. Родителев глас свидетельствовал о Тебе, называя Тебя возлюбленным Сыном. И Дух в виде голубя свидетельствовал утверждение слова. Слава Тебе, Христе Боже, явившемуся и просветившему мир».

* Так в церквах греческого культурного влияния, тогда как, например, Русская Православная Церковь не знает обычая привязывания креста. Здесь священник зна́менует освященную воду крестом, который держит в руках. — *Прим. ред.*

[50] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 770–773.

[51] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 160.

[52] Ср.: NUALC 38 – Kaczynski 1309.

обычный будничный день. Тенденция была принята во внимание: «Где это торжество не является обязательным праздником, там оно перемещается на воскресенье в промежутке между 2-м и 8-м января»[53].

6.4.5 Представление Господа во Храм (2-го февраля; = *Сретение*)

Эгерия сообщает об этом празднике как о «dies quadragesima de epiphania»[*][54], т.е. празднике сорокового дня по Рождестве Христовом, которое в Иерусалиме во времена паломницы отмечалось 6-го января. Стало быть, праздник Введения Господня приходился на 14 февраля.

Дата праздника 2 февраля соответствует сороковому дню после 25-го декабря.

На Востоке праздник имеет название «Сретения» (Ὑπαπαντή), т.е. «встречи» Господа с Симеоном и Анной как представителями народа Завета-Союза, ожидавшего Его прихода.

В Миссал 1570 г. вошло весьма сомнительное наименование «Очищение Марии» («in purificatione B.M.V.»), тогда как составители Миссала 1970 г. решились в пользу наименования «Представление Господа» («in praesentatione Domini»), желая тем самым подчеркнуть, что речь идет о Господском, а не о Марийном празднике.

Поскольку для праздника характерна процессия со светильниками, восходящая к евангельским словам «свет к просвещению язычников» из славословия Симеона Богоприимца (Лк 2:32), этот праздник в современных европейских языках именуется с упоминанием света (Λιχτηπμεῦ, *Candlemas*, *Candelore*, *Chandeleur*). Процессия со светильниками была известна уже в середине V в., и она вытеснила в Риме языческую процессию кающихся, которая каждые пять лет в начале февраля проходила как общегородская процессия (*Amburbale*[**]).

Миссал 1970 г. предусматривает две формы процессии: или она выходит из церкви-*statio* с благословением свечей и направляется в храм, в котором будет совершена Евхаристия; или же имеет место тор-

---

[53] NUALC 37 – Kaczynski 1308.

[*] «Сороковой день от Богоявления». — *Прим. перев.*

[54] Egeria, *Peregrinatio* 26 – ed. Maraval 254.

[**] Иное название *amburbium* (*амбурбий*, или «градообхождение») — покаянный умилостивительный обход вдоль городской черты. — *Прим. перев.*

жественный вход на служение Евхаристии с последующим благословением свечей[55].

Византийский праздник Сретения 2-го февраля имеет бдение, а на следующий день бывает «собор в честь святого и праведного Симеона, именуемого Богоприимцем, и святой пророчицы Анны»[56].

6.4.6 Благовещение Господа (25 марта)

Согласно новому литургическому порядку церковного года, Рождественский период заканчивается в воскресенье по Представлении Господнем[57]. Тем не менее по причине смысловой связи с Рождеством мы сейчас рассмотрим и праздник Благовещения Господа, хотя он всегда находится вне Рождественского цикла.

Он возник в середине VI в. в Константинополе и оттуда сначала распространился на Востоке; в византийском литургическом календаре он имеет бдение, а на следующий день сопровождающий праздник — собор Архангела Гавриила[58].

В VII в. праздник засвидетельствован в Риме и Испании, но в богослужебных чинах Милана и Галлии он в это время не встречается, причем содержание праздника все еще полностью подчинено подготовке к Рождеству; в Галлии он был воспринят только в VIII в. После того, как на рубеже первого и второго тысячелетий в Испании был воспринят римский богослужебный чин, этот праздник стали праздновать 25-го марта по всему Западу.

До этого в Испании, по решению X-го поместного собора в Толедо (ок. 656 г.), Благовещение Господа совершали 18-го декабря.

Весьма вероятно все-таки, что 25-е марта — древнейшая дата праздника, тем более что она находится в непосредственной близости к весеннему равноденствию, а оно в Библии весьма нагружено: это и первый день творения, и день зачатия Христова, и день Рождества, и день Крестной смерти.

---

[55] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 126–128; Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 176–179.

[56] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 802–811.

[57] NUALC 33 – Kaczynski 1304: «Рождественское время продолжается от первой вечерни Рождества Господа до воскресенья по Богоявлении, т.е. до воскресенья после 6-го января, включительно».

[58] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 848–856.

«Какие причины, однако, привели к тому, что за 25-м марта (к которому, согласно различным традициям, были отнесены многие события из жизни Иисуса Христа) в конце концов закрепился праздник Благовещения, — пока непонятно.

Поскольку праздник Рождества 25-го декабря древнее, можно, вероятно, предположить, что в ходе все возраставшей историзации праздник Благовещения был отнесен именно к 25-му марта, поскольку от него точно девять месяцев до Рождества Христова, а по календарным расчетам Благовещение представляет собой, среди прочего, и событие зачатия»[59].

Миссал 1570 г. содержит для Мессы дня Марийную префацию, которая, начиная уже с XI в., была в употреблении и которая указывает на смещение акцента празднования с Господского на Богородичный[60].

Обновленный Миссал возвращает празднику его древнейшее имя — «Благовещение Господа»* и приводит новый формуляр Мессы с собственной префацией.

Связь с праздником Рождества выражается в том, что община, согласно рубрике, как на празднике Рождества совершает коленопреклонение при чтении Символа веры на словах «et incarnatus est»**. Тем не менее, согласно Адаму (*Adam*), остающаяся связь с праздником Рождества и близость к Страстной неделе и празднику Пасхи как раз и воспрепятствовали дальнейшему развитию этого праздника[61].

---

[59] Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 193.

[60] Так читается название праздника в Миссале Пия V: *In festo Annuntiationis B.M.V.*, и этот титул вошел в современные языки: *Maria Verkündigung*, *Maria Boodschap*, *Annuntiation of the Blessed Virgin Mary*. Это смещение, несомненно, имеет причиной древнейшее название праздника на греческом Востоке: Ευςαγελισμοῃή τῃ"ᾶ Θεοτοϙκου («Благовещение Богородице»; так в VI в. в Константинополе). Нынешнее название таково: Благовещение Пресвятой Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии. Ср.: Edelby, *Liturgikon* 849.

* В византийской традиции праздник «Благовещения Пресвятой Богородице», как показывает само название, является Богородичным. — *Прим. перев.*

** «И воплотился». В версии славянского Символа веры — «Верую... во единаго Господа Иисуса Христа... воплотившагося». — *Прим. перев.*

[61] Adam, *Kirchenjahr* 104: «Первоначальным содержанием Рождественского праздника было воплощение (*инкарнация*) Богочеловека, его "явление во плоти", т.е. как Его зачатие, так и рождение. По этой причине также понятно, что возникшее в VII в. торжество Благовещения Господа (25 марта) не смогло утвердиться как обязательный праздничный день, поскольку его уже предосеняют близкая Пасха или Страстная седмица».

Литература

W. Croce: *Die Adventsliturgie im Lichte der geschichtlichen Entwicklung.* In: ZKTh 76 (1954) 257–292, 440–472.

P. Jounel: *Le temps de Noël: Martimort IV.* Paris 1983, 91–111.

J. A. Jungmann: *Advent und Voradvent. Überreste des gallischen Advents in der römischen Liturgie.* In: ders.: *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke.* Innsbruck – Leipzig 1941, 232–294.

F. Nikolasch: *Zum Ursprung des Epiphaniefestes.* In: EL 82 (1968) 393–429.

M. Righetti: *Manuale di storia liturgica II: L'Anno Liturgico — Il Breviario.* Milano 1955, 37–95: Il Ciclo liturgico natalizio.

A. H. M. Scheer: *Aux origines de la fête de l'Annonciation.* In: QL 58 (1977) 97–169.

6.5

ГОСПОДСКИЕ ПРАЗДНИКИ* НА ПРОТЯЖЕНИИ ЛИТУРГИЧЕСКОГО ГОДА

Отдельные аспекты искупления находят свое выражение в различных Господских праздниках. Но при этом нельзя не видеть общей отнесенности их всех к одному-единому событию искупления.

Все частные праздники Господа — безразлично, идет речь о праздниках с исторической основой или об идейных праздниках, а также при каких обстоятельствах они возникли, — имеют своей темой одного и того же Вочеловечившегося, Распятого и Воскресшего из мертвых.

6.5.1 Праздник Тела и Крови Христовых (2-й четверг по Пятидесятнице)

Возникновение праздника Тела Христова невозможно объяснить без учета специфически западного евхаристического благочестия, сконцентрированного на лицезрении евхаристического Хлеба.

Для окружения Юлианы Льежской** было характерно горячее стремление ввести в календарь особый праздник, посвященный Евхаристии; оно еще больше укрепилось после видéния Юлианы. Она увидела полный лик Луны, на котором имелось пятно, и это пятно она истолковало как отсутствие праздника, посвященного Евхарис-

---

* Господский праздник — это праздник, посвященный Господу, т.е. Иисусу Христу. Противопоставляется Богородичному празднику, т.е. празднику, посвященному Деве Марии. — *Прим. перев.*

** Св. Юлиана Льежская (1192–1258) — главная сторонница введения праздника Тела Христова. При жизни ей удалось добиться, чтобы этот праздник, с разрешения Рима, всего один раз был отпразднован в Льежской епархии. Папа Урбан IV ввел праздник Тела Христова в 1264 г. — *Прим. перев.*

тии. Об этом видении Юлиана рассказала своему духовному отцу Иакову Панталеону, которому в дальнейшем предстояло стать Папой Урбаном IV. В 1247 г. епископ Льежский ввел праздник Евхаристии для своей епархии, а в 1264 г. папа Урбан IV*, укрепленный в намерении чудом в Больсене**, ввел его для всей Церкви.

Восприятие праздника, однако, за исключением Нижнего Рейна, Трансильвании, Венгрии и отдельных местностей Франции, оказалось настолько вялым, что на соборе в Виенне (*Vienne*; 1311–12 гг.) пришлось заново побуждать к нему, но и на сей раз без устойчивого успеха. Следует еще «выяснить, не сыграли ли решающей роли процессии с Телом Христовым, которые появились к концу XIII в.; после этого декретированный праздник все-таки стал популярным и тем самым был принят и снизу»[1].

Первоначальное название праздника таково: «Festum sanctissimi corporis Domini nostri Iesu Christi»***, и оно вошло также в Миссал 1570 г.: «in festo corporis Christi»[2]. Уже само это именование свидетельствует об ограниченности евхаристического благочестия, которое было сконцентрировано на лицезрении Свв. Даров лишь под видом Хлеба, тогда как евхаристическому Вину — вследствие и причащения лишь под видом Хлеба — совершенно не уделяли внимания.

---

* Понтификат папы Урбана IV: 1261–1264. — *Прим. перев.*

** Один немецкий священник, шедший как паломник в Рим, служил Мессу в небольшом умбрийском городе Больсена (*Bolsena*). Он был мучим сомнениями в том, реально ли пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Внезапно он увидел, что Кровь сочится из элементов и омывает корпорал. Чудо изображено Рафаэлем в Ватиканской станце (*stanze*). Рассказывают, что когда папе Урбану IV показали омоченный Кровью корпорал, он немедленно принял решение учредить праздник Тела Христова. Современные свидетельства о чуде отсутствуют, и в булле папы Урбана, которой был учрежден праздник, также нет упоминаний о чуде. Чудо впервые упоминается св. Антонием Флорентийским (1389–1459). — *Прим. перев.*

[1] Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 201.

*** «Праздник Святейшего Тела Господа нашего Иисуса Христа». — *Прим. перев.*

[2] В современных языках это название или закрепилось в данной форме (*Corpus Domini* или *Christi* как название праздника в Италии и Англии), или было преобразовано в народном языке (например, по-немецки — *Fronleichnam* «Тело Господа», от *fron* «господин» и *lichnam* «тело»). По-французски праздник называется просто *Fête-Dieu* «Божий праздник», а по-голландски — *Sacramentsdag* «день Сакрамента». Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 200.

Праздник Драгоценной Крови 1-го июля, недавно отмененный в новом порядке богослужений, не мог уравновесить этого ограниченного понимания Евхаристии. Праздник и без этого первоначально был соотнесен с реликвией Священной Крови и с ее почитанием в Средние века (например, в монастыре Рейхенау*, в Брюгге); без привязки к реликвии он стал праздноваться лишь в XVII–XVIII вв., причем в различных регионах по-разному.

В 1849 г. папа Пий IX**, в благодарность за свое возвращение из эмиграции в Гаету, ввел его в Генеральный календарь, а папа Пий XI в 1933 г., во время празднования 1900-летия искупления, возвысил его до торжества. Смысла поклонения Евхаристической Крови — по аналогии с поклонением Хлебу во время праздника Тела Христова — этот праздник никогда не имел[3].

В Миссале 1970 г. праздник Тела Христова получил новое наименование с упоминанием обоих видов единой Евхаристии: *Sanctissimi corporis er sanguinis Christi sollemnitas****.

Формуляр Мессы Тела Христова Миссала 1570 г. был перенесен также и в Миссал 1970 г. Вероятно, он составлен Фомой Аквинским; во всяком случае, сочинитель формуляра очень близок Аквинату по образу мысли, так что по крайней мере можно спокойно говорить о его «богословском авторстве»[4].

Рождественская префация, которая предписывалась ранее и наводила на мысль о некоем обновлении «воплощения» за Евхаристией[5], была теперь заменена собственной префацией Свв. Даров (Сакрамента).

---

* Знаменитый (особенно в Средние века) бенедиктинский монастырь Рейхенау (лат. *Augia dives*; основан в 724 г.) расположен на небольшом острове в западной оконечности Баденского озера. Из него вышел ряд крупных деятелей Церкви. — *Прим. перев.*

** Понтификат Папы Пия IX: 1846–1878. — *Прим. перев.*

[3] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 194f.

*** «Торжество Пресвятых Тела и Крови Христовых». — *Прим. перев.*

[4] Так, говорить о «богословском авторстве» считает возможным Адам (Adam, *Kirchenjahr* 141). В пользу прямого авторства Фомы Аквината высказался П.М. Ги (*P. M. Gy*): *L'office du Corpus Christi et S. Thomas d'Aquin. État d'une recherche.* In: Revue des sciences philosophiques et theologiques 64 (1980) 491–507.

[5] Ср.: Jungmann, *Christusgeheimnis* 309: «Праздник Тела Христова представляется как бы новой редакцией рождественских торжеств в духе нового времени, которое видит в нем просто праздник (по-французски он так и называется — *la fête-Dieu*)».

В праздничном формуляре присутствует и секвенция. Также и она («Lauda Sion Salvatorem»*), весьма вероятно, восходит к Фоме Аквинскому; она представляет собой догматическое учительное стихотворение о реальном присутствии Христа под евхаристическими видами.

Процессия со Свв. Дарами длительное время была центральным элементом праздника. Старейшие источники, правда, ничего о ней не сообщают, но если бы она не была введена, то рецепция праздника снизу едва ли состоялась бы.

Первоначальная форма процессии (непрерывный ход с благословением Свв. Дарами в конце) в XV в., особенно на территории распространения немецкого языка, напоминала тип процессии обхождения угодий: процессия обходила город или деревню со всеми их полями, по направлению к четырем сторонам света делались остановки-*statio*, во время которых произносилось благословение доброй погоды.

С этим связан обычай на всех четырех остановках прочитывать, в качестве формулы благословения, начальные фрагменты из четырех евангелистов[6]. Дополняется это благословением Свв. Дарами на каждой из четырех остановок, а пятое благословение совершается в завершение всей процессии.

Оба типа процессий все время обогащали свои формы (вплоть до театральных представлений Тела Христова на остановках, которые «феноменально-типически стали определенным элементом праздника Тела Христова»), хотя, собственно говоря, сама процессия получила официальное одобрение только в *Caeremoniale Episcoporum* 1600 г. и в *Rituale Romanum* 1614 г. (IX, 1, 1).

В эпоху после Тридентского собора роскошное оформление праздника Тела Христова и его процессии должно было служить также самопрезентации Католической Церкви и привлекать к себе инаковерующих[7].

Сейчас привкус триумфализма исчез, так что целью процессии со Свв. Дарами является выражение веры в реальное присутствие Тела и Крови в Евхаристии. «Местный епископ имеет право принимать ре-

---

* «Хвали спасителя Сиона». — *Прим. перев.*

[6] Это привело также к прочтению Пролога Евангелия от Иоанна в конце Мессы; ср.: Jungmann MS II, 554–559.

[7] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 303.

шение, когда и в какой форме должна проводиться процессия праздника Тела и Крови Христовых, а также прочие процессии со Свв. Дарами (*Сакраментом*), равно как не следует ли их заменить другим общественным богослужением. Соответственно епископы и епископские конференции выпустили чинопоследования специально для процессий праздника Тела и Крови Христовых. Основной порядок таков: служение Мессы (возможно, с последующим более продолжительным выставлением Свв. Даров и поклонением им) — процессия с Сакраментом (с остановками или без таковых) — евхаристическое благословение и репозиция»[8*].

После II Ватиканского собора во многих регионах от проведения процессий со Свв. Дарами отказались, равно как не стали проводить служения Евхаристии в общественном месте. В других же регионах процессия праздника Тела и Крови Христовых пережила новый расцвет, так что если Ауф-дер-Маур выступает с радикальным вопросом, имеет ли праздник какое-либо значение сегодня[9], то в ответ следует сослаться на многочисленный позитивный пастырский опыт[10].

6.5.2 Праздник Сердца Иисусова (3-я пятница по Пятидесятнице)

Истоки поклонения Сердцу Иисуса, пронзенному копьем, кроются в страстно́м благочестии позднего Средневековья, когда вокруг главы Господа, носившей терновый венец, и пяти Его ран развились самостоятельные формы поклонения.

---

[8] Meyer, *Eucharistie* 595.

[*] *Репозиция* — (в данном случае:) обратное помещение Свв. Даров в Дарохранительницу. — *Прим. перев.*

[9] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 206f.: Не является ли нынешняя процессия скорее явлением фольклора, чем проявлением веры? Какой смысл может еще иметь сегодня публичная процессия с *Сакраментом* даже в местностях с преобладанием католиков? Разве этот праздник, выросший из средневекового евхаристического благочестия, все еще не «преодолен», поскольку мы вернулись к библейскому и раннехристианскому евхаристическому благочестию, в большей мере соответствующему духовности первого тысячелетия христианской эры?

[10] Adam, *Kirchenjahr* 143f.

В XVI в. поклонение Сердцу Иисуса особенно практиковалось иезуитами во Франции; оно было противовесом ригористичному августинизму* янсенистов**, подхватившим учение о предопределении.

В XVII в. французские ораторианцы*** кардинал Пьер Берюль (*Piere Bérulle*) и священник Жан Эюд**** (*Jean Eudes*; † 1680) стали главными приверженцами почитания Сердца Иисусова. Начиная с 1672 г., Эюд получил епископское разрешение и стал совершать в своей общине праздник Святейшего Сердца.

Распространению этого праздника способствовало «видение Маргариты-Марии Алакок***** (*Margaretha Maria Alacoque*; † 1690), когда Иисус, показывая на Свое Сердце и указуя на Свою любовь, ко-

---

* *Августинизм* — термин происходит от названия трактата «Augustinus» (опубликован в 1640 г. в Лувене), сочиненного Корнелием Янсением († 1638) и посвященного проблематике благодати и человеческой природы. Трактат, являющийся собранием догматических принципов янсенизма (см. следующую сноску), основывается на трудах блж. Августина, епископа Иппонийского (354–430), направленных против Пелагия. — *Прим. перев.*

** *Янсенисты* — последователи Корнелия Янсена, или Янсения, которые придерживались учения, изложенного последним в трактате «Augustinus» (см. предыдущую сноску). Учение янсенистов было признано еретическим богословами Сорбонны (в 1649 г.) и папой Иннокентием X (в 1653 г.). По учению янсенистов, без специальной благодати от Бога исполнение Его заповедей человеком невозможно, а действие благодати имеет принудительный характер. Богословский пессимизм учения выразился в общей строгости и моральном ригоризме его сторонников. Янсенисты в собственном духе интерпретировали учение блж. Августина. Подвергаясь преследованиям, янсенисты бежали из Франции в Нидерланды, где в 1723 г. даже поставили себе схизматичного епископа Утрехтского. Местный собор области Тоскания, состоявшийся в г. Пистойя в 1786 г., принял наиболее радикальное выражение позиции янсенистов. — *Прим. перев.*

*** *Ораторианцы* — члены ордена, выросшего из общины священников, собравшихся в Сан-Джироламо вокруг св. Филиппа Нери (1515–1595), «апостола Рима». — *Прим. перев.*

**** Св. Жан Эюд (1601–1680) вступил в конгрегацию ораторианцев в 1623 г. В 1643 вышел из Оратории и основал «Конгрегацию Иисуса и Марии», посвященную Сердцам Господа и Пресвятой Девы. Вместе со св. Маргаритой-Марией Алакок был решительным сторонником установления праздника Пресвятого Сердца Иисусова: дал празднику богословское обоснование и написал для него несколько богослужебных последований. В своей общине ввел также праздник в честь Пречистого Сердца Девы Марии. — *Прим. перев.*

***** Св. Маргарита-Мария Алакок (1647–1690) — монахиня, горячая сторонница установления праздника Сердца Иисусова. Имела несколько откровений Пресвятого Сердца — первое в декабре 1673 г. и последнее через полтора года. Эти видения были официально признаны подлинными через 75 лет после ее кончины. — *Прим. перев.*

торой пренебрегли люди, попросил установить особый праздник в пятницу после октавы праздника Тела Христова (видение имело место в 1675 г.)»[11].

Тем не менее для всей Церкви праздник был введен папой Пием IX только в 1856 г., а до этого папа Климент XIII разрешил его в качестве местного праздника по просьбе польских епископов, а также для римского Братства Сердца Иисуса.

Папа Лев XIII в 1899 г. повысил статус праздника, затем его статус был повышен папой Пием XI в 1928 г., так что праздник стал вровень с праздником Рождества! В 1956 г. папа Пий XII опубликовал энциклику «Haurietis aquas» по случаю столетнего юбилея установления праздника папой Пием IX как общецерковного.

Чтобы выразить сопряженность со Страстной пятницей, в Миссал 1970 г. в последование праздника Сердца Иисусова, который с момента его возникновения приходится на 3-ю пятницу по Пятидесятнице (на первую свободную пятницу после бывшей октавы праздника Тела Христова), «отобраны по большей части те тексты, которые в 1928 г. были составлены, при личном участии папы Пия XI, бенедиктинским аббатом Г. Квентином (*H. Quentin*). Если главной идеей прежних формуляров Мессы были прежде всего страсти Христовы и мистика Песни Песней, то папа Пий XI в большей мере выделил мотив искупления»[12].

Согласно Ауф-дер-Мауру, проблематичным остается то обстоятельство, что в учреждении этого праздника сказались предпочтения одной группы внутри Церкви с ее весьма специфичной духовностью, распространенные на всю Церковь. Кроме того, этот праздник является ярким примером идеевыражающего праздника с типичной тенденцией к изоляционизму: идеей является любовь Спасителя (не само событие искупления!) и заместительное примирение, причем то и другое сосредоточено на мотиве отверстого Сердца.

Праздник Сердца Иисусова «имел и сохраняет свой смысл там, где благочестие Святейшего Сердца укоренилось в народе и где соответствующий праздник является живым выражением этого благочестия. Он оказывается в кризисе, если всего этого (больше) нет, или если

---

[11] Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 208.

[12] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 145. Ср. также по этому поводу: H. A. Reinhold: *Zur Geschichte und Bedeutung des neuen Herz Jesu-Officiums*. In: JLw 8 (1928) 246–249.

по мотивам культуры — например, в юных Церквах Азии — он представляется едва ли возможным»[13].

6.5.3 Праздник Христа-Царя (последнее воскресенье Литургического года)

Этот самый юный из идеевыражающих праздников был введен папой Пием XI, который в энциклике «Quas primas»[14] от 11 декабря 1925 г. заявил, что Царская власть Христа — это средство уврачевания разрушительных сил времени; эта идея и должна найти себе выражение в отдельном празднике.

Поводом послужили юбилейные торжества по случаю 1600-летия Никейского собора (325)*, определившего Божественность Христа как основу и фундамент любых суждений о Его всеобщей, в том числе и космической, Царской власти.

Первоначально праздник совершался в последнее воскресенье октября, чтобы была возможность соотнести его с последующим праздником Всех святых, — Христос как Царь-Триумфатор посреди Своих святых[15].

Тем не менее возвеличение Господа всего творения — это ведь тема всего Литургического года. «Каждое воскресенье, уже в силу своего имени (*dominica*, κυριακηα), обозначено как день Христа-Царя. Эта мысль о царстве Христа проходит красной нитью через весь праздничный круг Церкви... В принципе отзвуки идеи о Христовом царствии... — это не что иное как Пасхальный мотив, который пронизывает и обязан пронизывать нашу Литургию с начала до конца»[16].

Юнгманн (*Jungmann*) написал вышеприведенные критические строки в 1941 г., в условиях национал-социалистического режима и когда уже шла Вторая мировая война.

---

[13] Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 209f.

[14] AAS 17 (1925) 593–610.

* Первый Вселенский собор, созванный императором Константином Великим и состоявшийся в Никее в 325 г., преимущественно занимался опровержением арианства и дал ряд догматических определений. Они сформулированы во (впоследствии пополненном) Никейском символе веры. — *Прим. перев.*

[15] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 147.

[16] Jungmann, *Christusgeheimnis* 317f.

Введение праздника — спустя несколько лет после большевистской Октябрьской революции и перед лицом повсеместно присутствующих в Европе фашизма и диктатур разных оттенков — невозможно отделить от атмосферы неуверенности, воцарившейся после крушения в Первой мировой войне монархического всемирного порядка. На историческом фоне смысл праздника можно понять. Но так ли нужен этот праздник теперь, когда переломные времена подошли к концу?

Праздник Христа-Царя включен в Миссал 1970 г., но перемещен теперь на последнее воскресенье Литургического года, чтобы тем самым было яснее выражено его эсхатологическое измерение, как оно также выражено в латинском названии праздника: Торжество Господа нашего Иисуса Христа, Царя Вселенной.

Месса праздника изменена лишь незначительно, но более богатое библейское благовестие трех годов чтения способно теперь более полно представить образ Христа. Идеальный Царь Христос рисуется не как образец, противоположный земным и потому несовершенным формам господства; праздник напоминает о том, что целью конкретного идущего к концу Года Господня, равно как и всего времени является возвеличение Господа, который Один и Тот же вчера, сегодня и во веки веков (Евр 13:8), который есть Альфа и Омега, Первый и Последний, Начало и Конец[17].

6.5.4 Преображение Господне (6-го августа)

Предметом праздника является Преображение Христово на горе Фавор, как о нем сообщают евангелисты-синоптики (Мф 17:1–8; Мк 9:2–9; Лк 9:28b–36). Самое раннее свидетельство (начала VI в.) о празднике происходит из Восточной Сирии.

С VIII в. он известен в Западной Сирии. С 900 г. его празднуют в Византии как «Μεταμόρφωσις τοῦ Σωτῆρος»*. «Согласно гипотезе Баумштарка, истоки праздника кроются, вероятно, в празднике-воспоминании об освящении церкви на горе Фавор»[18].

[17] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 148; Jounel, in: Martimort IV, 122f.
* «Преображение Спасителя». — *Прим. перев.*
[18] Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 189.

В XI в. праздник распространяется по всему Западу, но только в 1457 г. папа Целестин III ввел его в Генеральный календарь Латинской Церкви под названием «Transfiguratio» («Преображение»), в том числе и для особого воспоминания о победе над турками под духовным предводительством Иоанна Капестрано (*Capestrano*) и Иоанна Хуньяди (*Hunyadi*) 22 июля 1456 г.

Установление единой для всех даты — 6-е августа — последовало лишь в Миссале 1570 г. Формуляр Мессы и состав чтений с малыми изменениями вошли также и в новый Миссал; новой является лишь собственная префация праздника[19].

В византийском праздничном календаре 6-е августа имеет статус двунадесятого праздника (= *торжества*)[20], и это отражает тот факт, что библейские свидетельства о Преображении Господа на горе Фавор дают ключ к пониманию всего искупительного события, а также к его литургическому толкованию в византийском богословии[21].

Согласно Папандреу (*Papandreou*), православное богословие и литургика, несмотря на всю приверженность к аскетике, стремятся не к уничтожению, а к преображению мира[22]. На горе Фавор проявилась действительная истина о мире, вовлеченном в процесс искупления[23].

6.5.5 Воздвижение (Возвышение) Креста (14-го сентября)

Согласно свидетельству Эгерии[24], праздник восходит к освящению Церкви мучеников (Крестовой церкви) на Голгофе 13 сентября 335 г.

---

[19] Ср. там же: Adam, *Kirchenjahr* 149f.

[20] Относительно византийского праздничного формуляра ср.: Edelby, *Liturgikon* 967–973.

[21] Ср.: Vl. Lossky: *La théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris 1944, 145.

[22] Ср.: D. Papandreou: *Die ökumenische und pneumatologische Dimension der orthodoxen Liturgie*. In: K. Schlemmer (Hg.); Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen? Freiburg – Basel – Wien 1991 (QD 132), 35–52, 41. Ср.: J. D. Zizioulas: *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*. In: US 25 (1970) 342–349, особенно сс. 343 и слл.

[23] Ср.: O. Clément: *La beauté comme révélation*. In: La Vie Spirituelle 637 (1980) 251–270. 264. M. Kunzler: *Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie*. Paderborn 1993, 194–217.

[24] Ср.: Egeria, *Peregrinatio* 48f. – SChr 296, 317–319.

При этом Эгерия — как бы мимоходом — сообщает о том, что императрица Елена нашла Св. Крест в 320 г.; главный акцент торжеств, однако, состоит в освящении храма.

То же самое относится и к армянскому Лекционарию из Иерусалима: 13 сентября праздновали воспоминание об освящении базилики св. Воскресения, на следующий день — освящение Церкви мучеников, причем при этом общине показывали реликвию Св. Креста[25]. Центр тяжести сместился с освящения церкви на торжественное возвышение (= *показ*) реликвии Креста, которое было связано с выбором возвышенного места, отчего и происходит наименование праздника «exaltatio crucis»* или Ἡ Ὕψωσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ Σταυροῦ**.

Праздник быстро распространился на Востоке и Западе, и в VII в. на Западе был даже воспринят с удвоением: обретение Креста стало праздноваться 3 мая, а Крестовоздвижение — 14 сентября.

Вопреки ранее высказанному мнению[26] сейчас утверждается, что праздник 3 мая имеет Римское происхождение и старше праздника 14 сентября.

Согласно первой версии «Папской книги» (*Lober Pontificalis*; ок. 530 г.), в Риме имелось предание, согласно которому Крест Христов был найден папой Евсевием*** около 309 г. именно 3 мая. Празднование этого дня, однако, отмечено только в VII в.; в VIII в. праздник был воспринят в Галлии, а затем вошел и в Римский Миссал 1570 г.[27]

Первоначально 14-го сентября в Риме совершалась память лишь мучеников Корнелия и Киприана. Постепенно стали вырабатываться элементы поклонения Кресту, присоединяемые к данному древнему празднику мучеников, пока в итоге этот последний не оказался полностью вытесненным.

Папское богослужение праздника предполагало показ народу и поклонение реликвии Креста[28], но уже в VII–VIII вв. обряд, незави-

---

[25] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 186.

* «Воздвижение Креста». — *Прим. перев.*

** «Воздвижение Честного и Животворящего Креста». — *Прим. перев.*

[26] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 151: День 3-го мая имеет галликанское происхождение и стоит в связи с возвратом реликвии Креста, захваченной персами; возврат состоялся при императоре Ираклии в 628 г.

*** Понтификат папы Евсевия: 310 г. — *Прим. перев.*

[27] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 187.

[28] Ср.: Jounel, *Année* 115: «A Rome, la fête du 14 septembre fut longtemps marquée par une procession, qui partait de Sainte-Marie-Majeure pour aller au Latran vénérer la

симо от Папского, сложился и в римских титульных церквах. Праздник со временем был включен в литургический календарь, а поклонение Реликвии сменилось поклонением изображению Креста.

Весьма упорно держалось употребление «частиц Креста» при благословении погоды, которое в промежутке между 3-м мая и 14-м сентября преподавалось для защиты от ненастья[29].

От Рима праздник Воздвижения Креста 14 сентября был перенят и прочими западными Церквами. В новом *Codex Rubricarum* 1960 г. праздник 3 мая изъят, но зато праздник 14 сентября повышен в статусе. Согласно Миссалу 1970 г. Воздвижение Креста 14 сентября также отмечается как праздник. Новый формуляр праздничной Мессы имеет темой искупление, причем из старого была взята всего лишь одна префация (с мотивом «древо райское — древо крестное»).

«В перспективе этой центральной тайны веры, в молитвах предстоятеля испрашивается участие в плодах искупления (молитва дня), прощение грехов (молитва над Свв. Дарами) и дарование Славы воскресения. Иными словами, праздничная тематика в принципе та же самая, что и на Литургии Страстной пятницы»[30].

В Византийском обряде «Крестовоздвижение» — это один из двунадесятых праздников (= *торжеств*), которому, в качестве предпразднства, предшествует Память обновления (освящения) храма Воскресения Христова в Иерусалиме*[31].

Другими византийскими крестовыми праздниками являются день 7 мая — «Воспоминание явления на небе Креста Господня в Иерусалиме» (оно совершилось при Констанции, сыне Константина Великого, 7 мая 351 г.; о нем сообщает также Кирилл Иерусалимский**

Croix avant que ne commence la messe». («В Риме праздник 14 сентября долгое время отмечался процессией, которая отправлялась от церкви Санта-Мария Маджоре к Латерану, чтобы поклониться Кресту перед началом Мессы».)

[29] Ср.: Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 188.

[30] Adam, *Kirchenjahr* 151.

* В традиции Русской Православной Церкви праздник называется, для отличия от праздника Христова Воскресения (= *Пасхи*), «Воскресение слову́щее» (т.е. «называемое так»). На этот же день (13 сентября) приходится память Корнилия Сотника, стоявшего под Крестом Господним (о сотнике рассказывают все три евангелиста-синоптика). — *Прим. перев.*

[31] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 601–611.

** Св. Кирилл Иерусалимский (ок. 315–386), епископ Иерусалима (начиная примерно с 349 г.), — строгий противник арианства, автор знаменитых «огласительных» и «мистагогических» поучений, т.е. наставлений, адресованных «огла-

в своих «Огласительных поучениях»[32]); а также день 1-го августа, «Происхождение (= *изнесение*) честны́х древ Животворящего Креста Господня».

Накануне 1-го августа вечером, для отражения недугов и катастроф, реликвия Креста торжественно выносилась из императорской сокровищницы и полагалась на алтарь храма Св. Софии, где и оставалась до 15 августа (праздника Успения Богородицы)[33].

6.5.6 Праздники освящения храмов

К числу Господских праздников относятся также праздники освящения храмов.

Собственно, самым подлинным из всех храмов, к тому же нерукотворным, в котором обитает полнота Божества, является человеческая природа вочеловечившегося Второго Лица Пресв. Троицы[34]. В этот храм открыт доступ всем христианам, и все участвуют в Его жизни.

Следовательно, церковь, сложенная из камней, всегда представляет собой нечто большее, чем просто пространство, необходимое для собрания общины. Она является зримым носителем основополагающей истины, что все верующие, как члены одного мистического Тела, должны быть собраны вокруг его Главы. Как члены Тела Христова, являющегося истинным Храмом, многочисленные верующие и образуют Церковь, составленную из камней живых.

Они собираются в зримом, из реальных камней сложенном храме, в этой доступной органам чувств репрезентации Храма невидимого, а именно: Господа, невидимо присутствующего в своей Церкви. От прославленной человеческой природы Христа, как источника

шенным» (лицам, готовящимся к принятию таинства Крещения) и «просвещенным» (только что принявшим Крещение). — *Прим. перев.*

[32] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 885; Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 188. Относительно Кирилла ср.: PG 33, 1179.

[33] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 885; Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, 188.

[34] Ср.: Y. Congar: *Das Mysterium des Tempels. Die Geschichte der Gegenwart Gottes von der Genesis bis zur Apokalypse*. Salzburg 1960, особенно сс. 53, 129–133; J. Ratzinger: *Auferbaut aus lebendigen Steinen*. In: W. Seidel (Hg.): Kirche aus lebendigen Steinen. Mainz 1975, 30–48. 37–42; M. Kunzler: *Porta Orientalis*, особенно сс. 627–629.

обо́жения, ныне и вечно исходит всяческая благодать, причем именно в форме литургических священнодействий, доступных человеческому восприятию.

«Рождение» (*natale*) или «день рождения» (*dies natalis*) — это не только годовая память некоего мученика (ежегодная память дня его смерти равнозначна памяти дня его рождения для неба), но и годовые памяти избрания и интронизации кого-либо из Пап или епископов, или освящения какой-либо церкви.

Уже у язычников можно найти образцы ежегодных воспоминаний об освящении храма.

Наиболее важен пример Иуды Маккавея, который постановил ежегодно праздновать день нового освящения Иерусалимского Храма в 165 г. до Р.Х. (праздник Ханукки).

В 400 г. Егерия описала праздник освящения Иерусалимской базилики Воскресения и мучеников[35] . Через Рим этот обычай празднования дат освящения храмов распространился по всему Западу. Памяти освящения Латеранской базилики, базилик первоверховных апостолов Петра и Павла и базилики *S. Maria Maggiore*[*] приобрели значение и за пределами града[36].

На 9-е ноября приходится праздник «освящения Латеранской базилики». Эта базилика в честь Спасителя была построена императором Константином в 325 г. в районе дворцовых построек, а в начале X в. при папе Сергие III[**] дополнительно посвящена Иоанну Крестителю и евангелисту Иоанну Богослову. Согласно надписи, которую установил папа Климент XII (понтификат: 1730–1740), базилика Св. Иоанна в Латеране — это «матерь и глава всех церквей столицы и всего круга земли». Благодаря усилиям Ордена августинцев-отшельников[*] дата освящения базилики распространилась за пределами Рима, была включена в Миссал 1570 г., а из него и в Миссал 1970 г.

---

[35] Ср.: Egeria 48f. - ed. Maraval 317–319.

[*] *S. Maria Maggiore* — буквально св. Мария Великая — название одной из так называемых Великих римских базилик, принятое, очевидно, в отличие от ранее существовавших *S. Maria Antiqua* и *S. Maria Nuova* (св. Мария Старая и св. Мария Новая) — *Прим. ред.*

[36] Ср. в связи со следующим: Adam, *Kirchenjahr* 152f.

[**] Понтификат папы Сергия III: 904–911. — *Прим. перев.*

[*] *Августинцы-отшельники* (или *еремиты*) — Орден, основанный в Средние века рядом итальянских конгрегаций монахов-отшельников, принявших для себя *Regula Sancti Augustini* (Правила св. Августина Иппонского [354–430]) при Папе

В качестве необязательного дня памяти новый Миссал указывает 18 ноября совместную память освящения базилики св. ап. Петра и базилики св. ап. Павла («вне стен»*). К XII в. восходит свидетельство, по которому базилика св. Петра была освящена 18 ноября, и эта дата была сохранена также и при освящении нового собора св. Петра в 1626 г. Восходящая ко времени императора Константина базилика ап. Павла «вне стен» сгорела в 1823 г., но была восстановлена и освящена 10 декабря 1854 г.; тем не менее сохраняется прежняя памятная дата — 18 ноября.

Базилика *S. Maria Maggiore* была начата постройкой в IV в. при Папе Ливерии (352–366), а Папа Сикст III, по завершении Вселенского собора в Эфесе**, освятил ее 5 августа в один из годов памяти об этом — для Марийного благочестия весьма важном — соборе.

Римский обычай разбрасывания цветов в праздники освящения храмов, смысл которого со временем перестал пониматься, породил легенду о том, что будто бы в разгаре лета чудесным образом выпал снег, который и указал место для построения храма в честь девы Марии; эта легенда в значительной мере повлияла на распространение ежегодного Марийного праздника под титулом «Dedicatio B.M.V. ad nives»***[37]. Праздник был включен в Бревиарий и Миссал Папы Пия V**** и затем подтвержден Миссалом 1970 г., но, правда, ему теперь придан статус необязательной памяти, и нет упоминания о легендарном чуде выпавшего летом снега.

Местные общины соблюдают дни памятей освящения своих кафедральных соборов, но в еще большей мере почитают праздники освящения собственной приходской церкви. Праздник освящения

Александре IV (понтификат: 1254–1261) и Устав, построенный по образцу доминиканского. — *Прим. перев.*

* Имеется в виду базилика *San Paolo fuori le mura*, построенная над гробом «апостола языков» Павла и расположенная примерно в двух километрах от городской стены Аврелия; отсюда ее название — «вне стен». Нынешний храм по размерам и великолепию уступает только собору ап. Петра; построен на месте огромной раннехристианской церкви, сгоревшей в июле 1823 г. — *Прим. перев.*

** Напомним, что на Эфесском (= Третьем Вселенском) соборе (431 г.) был утвержден титул Девы Марии — *Богородица* (Θεοτοϰοή). — *Прим. перев.*

*** Буквально: «Освящение (храма) Блаженной Марии Девы у снега». — *Прим. перев.*

[37] Ср.: H. Grisar: *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte*. Freiburg i. Br. 1925, 114.

**** Понтификат папы Пия V: 1566–1572. — *Прим. перев.*

кафедрального собора имеет для него самого статус торжества, а в приходах он отмечается как собственный праздник епархии. День освящения отдельной церкви, если он известен, празднуется как торжество всякий раз точно в тот день, когда реально совершилось событие. Майнцский поместный собор 813 г. предписал, чтобы *anniversarium dedicationis** праздновался как обязательный праздник, что соблюдалось и соблюдается в наши дни, причем к празднику присоединяются увеселения и угощения**. Поскольку в подобных случаях бывали эксцессы, а также по той причине, что точная дата освящения многих церквей неизвестна, уже в XVI в. раздавались голоса с требованием ввести один общий праздник освящения церкви, который охватывал бы все храмы местности.

В Миссале 1970 г. предусмотрены два формуляра Мессы — один для церкви, в которой празднуется ее собственное освящение, и второй для ежегодной памяти церкви вообще, причем для того и другого предусмотрен увеличенный выбор библейских чтений. Тексты обоих формуляров относятся к церкви, сложенной из камней, как к образу общины — Храма Св. Духа, составленного из живых камней.

Литература

P. Browe: *Die eucharistischen Flurprozessionen und Wettersegen.* In: ThGl 21 (1929) 742–755.

P. Browe: *Die Entstehung der Sakramentsprozessionen.* In: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 8 (1931) 97–117.

P. Browe: *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter.* München 1933, [допечатка:] Sinzig 1990.

P. Jounel: *Le culte de la croix dans la liturgie romaine.* In: MD 75 (1963) 68–91.

P. Jounel: *Les fêtes du Seigneur au temps «per annum»: Martimat* IV. Paris 1983, 112–123.

J. A. Jungmann: *Das Christusgeheimnis im Kirchenjahr. Eine geistesgeschichtliche Skizze.* In: ders.: Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke. Innsbruck – Leipzig 1941, 295–321.

* «Годовщина освящения (церкви)». — *Прим. перев.*

** «В сельских условиях устраивается ярмарка». — *Прим. перев.*

K. Rahner: *Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung.* In: ders.: Schriften zur Theologie 3. Einsiedeln 1956, 391–415.
M. Righetti: *Manuale di storia liturgica II: L'Anno Liturgico — Il Breviario.* Milano 1955, 247–265.
E. Sauser: *Herrenfeste im Kirchenjahr.* Regensburg 1981.

6.6

БОГОРОДИЧНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ПАМЯТИ СВЯТЫХ

Наряду с праздниками Христа, Церковь на протяжении Литургического года отмечает еще памяти святых, в том числе и Богородицы — Девы Марии. Эти праздники и дни памяти не являются всего лишь почитанием примерных христиан прошлого. Почитание адресуется не только самим этим святым людям, но и всемогуществу благодати, обращенности Триединого Бога через Сына и Св. Духа к людям и миру, проявляющейся, в частности, в деяниях святых.

Поскольку, однако, вся благодать дается через Сына, праздники святых и дни их памятей образуют органичные элементы года — года Господня.

6.6.1 Введение в богословие почитания святых

История почитания святых начинается в эпоху мучеников первых веков христианства, и Поликарп Смирненский († ок. 155), «вероятно, стал первым мучеником, которому его община стала оказывать культовые почести»[1].

Само почитание первоначально совершалось на местах погребения мучеников, где и отмечали «natale», дни кончины как дни рождения святых для неба. Довольно рано среди мучеников, проливших кровь за исповедание веры, особое место было отведено апостолам.

---

[1] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 167. Клаузнер (Klauser, *Märtyrerkult* 37) считает, что корни христианского культа мучеников кроются в «унаследованной от иудаизма традиции преклонения перед праведниками и мучениками и их частного почитания».

И только по завершении времени преследований поле зрения расширилось: понятие святости стало включать в себя и такие виды подвига, которые не обязательно связаны с мученичеством. Так, святыми теперь считались «исповедники»* (святые в более широком смысле слова, — те, которые не были мучениками), а также и Матерь Божия. О почитании Богоматери свидетельства имеются уже в раннем христианстве, но Ее культ развернулся полностью только после Вселенского собора в Эфесе 431 г.[2]

Культовое почитание человека ни в коей мере не приуменьшает искупительного посредничества Христа, поскольку речь всегда идет о Божественной благодати, не оставшейся бесплодной в человеке, в своей слабости явившем силу этой благодати. Именно благодать делает человека святым (ср. 1 Кор 15:10; 2 Кор 12:9).

Соответственно почести, оказываемые памяти святого, адресуются Триединому Богу, который в своем излиянии нетварной благодати на определенного человека осуществляет спасение мира, проявленное, в том числе, и в святости святого. Сила Божия — иными словами, Он сам, живущий в человеке, — обнаруживает во святом свою действенность, помогает ему быть стойким в мученичестве, исповедничестве, подвижнической добродетели и в беззаветной самоотдаче.

По этой причине, согласно блж. Августину, было бы неправильно молиться за святого так, как молятся за умершего**, умоляя упокоить его душу, ибо Божественная благодать, действенность которой явлена на святом, ставит святого выше любых за него ходатайств человека-грешника; напротив, грешнику следует обращаться к святому со своими прошениями[3].

---

* *Исповедниками*, как правило, именуются святые, претерпевшие за веру страдания, не приведшие к гибели — *Прим. ред.*

[2] В 1917 г. в Египте на папирусе был обнаружен греческий текст молитвы (конца III в.), обращенной к Деве Марии. Согласно современному состоянию исследований, эта имеющая почтенную древность и идущая с христианского Востока молитва «вообще представляет собой *самую древнюю* внебиблейскую молитву к Марии». Ср.: A. Heinz: *Die marianischen Schlußantiphonen im Stundengebet.* In: M. Klokner / / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet, 342–367. 358f.

** Имеется в виду: желая молитвами на земле повлиять на его загробную судьбу. — *Прим. перев.*

[3] «Iniuria est enim pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari». («Нечестиво молиться за мученика, чьим молитвам мы сами должны себя предавать».): *Sermo* 159, 1 – PL 38, 868; In: Joh tract. 84, 1 – PL 35, 1847.

Суть святости полнее всего обнаружилась на Деве Марии. Об этом учит, в частности, поздневизантийское богословие, на тезисах которого сейчас остановимся[4].

Все возвеличиваемые качества Богородицы коренятся в том, что Она облагодатствована Богом. Григорий Палама называет Деву Марию «купиною неопалимою»[*] и «священными клещами» (Ис 6:7): купина и клещи, не сгорая, держат Божественный огонь, — подобно этому тварный человек «содержит» Божественный огонь, не утрачивая своего человеческого бытия.

Избрание и облагодатствование Девы Марии, рождество Логоса, Бога Слова, из Нее и Ее возвышение над Ангелами — таковы великие благодеяния Божии, и Церковь вспоминает о них в своих похвалах: Логос, от Нее заимствовавший свою плоть, исцелил, освятил и обожил человеческую природу. По этой причине Мария — это «грань между тварной и нетварной природой»[5].

То же самое по аналогии относится и ко всем другим святым. Их «святость» — это просто другое наименование «обóжения», другое наименование Самогó Бога как нетварной благодати, с Которым они (святые) сочетаются в Небесной литургии, радуясь Божественной жизненной полноте.

Конечно, роль Марии, как грани между тварным и нетварным, в истории искупления совершенно уникальна. В то же время и все святые, будучи обóженными людьми, подошли к этой грани: святые были и остались людьми, но по благодати они взяты в Божественную жизнь, обóжены, стали, посредством благодатного деяния, «богами». На примере Девы Марии явлена эсхатологическая цель всех людей — быть святыми.

Как совершенные, достойные Небесной Литургии, святые все же не отделены от живущих на земле. Как учит Николай Кавасила (*Nikolaus Kabasilas*)[**], святые чувствуют некую недостаточность возносимой

---

[4] Ср. относительно дальнейшего: M. Kunzler, *Porta Orientalis* 249–255; ders.: *Insbesondere für unsere allheilige Herrin ... Der Axion-estin-Hymnus als Zugang zum Verständnis des prospherein hyper im Heiligengedächtnis der byzantinischen Chrysostomos-Anaphora.* In: Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hgg.): Gratias agamus, 227–240.

[*] Имеется в виду *купина* (= куст), виденная пророком Моисеем, которая горела и не сгорала; эта «неопалимая купина» была знаком присутствия Божия. — *Прим. перев.*

[5] Ср.: *Hom. 37 in Dormitione Deiparae* – PG 151, 472 B.

[**] Николай Кавасила († ок. 1322) — византийский богослов-мистик, в исихастских спорах поддержавший позицию Афонских монахов. Богословие Нетвар-

ими одними превечной хвалебной жертвы — они желают вовлечь в свое похваление ангелов, людей и всех тварных существ, чтобы тем самым блаженство святых, состоящее в восхвалении Бога, увеличилось, посредством возросшего числа со-хвалящих, в еще большей мере.

В качестве библейского примера Кавасила ссылается на вовлеченность всего космоса в хвалебный гимн трех отроков в пещи огненной (Дан 3:57–88). «Если уж на земле столь велико желание святых восхвалять Бога, то насколько больше оно бывает тогда, когда они освободятся от своей земной оболочки!»

Когда живущий на земле присоединяется к небесной хвале святых, — и не только словами, но и жертвенными дарами Богу, — то он доставляет им величайшую из всех возможных радость. Когда Христос, приняв человеческие дары хлеба и вина, в Евхаристии возвращает их людям как собственное Тело и как свою Кровь, чтобы соединить людей в Себе, тогда вновь возрастает радость святых, ибо в единении всех во Христе и состоит их наивысшее блаженство[6].

Симеон Солунский**, который, как и Кавасила, принадлежит той же самой поздневизантийской эпохе, подчеркивает непреходящую сопряженность совершенных ангелов и святых на небе с Церковью на земле, со всеми ее нуждами и заботами, поскольку и они от духовного возрастания Церкви имеют для себя прибыль небесного блаженства[7].

В той же мере, в какой почитание святых не приуменьшает чести Иисуса Христа, обращение верующих за помощью и заступничеством ко святым не говорит о том, что они недостаточно полагаются на Господа Бога. В том и другом выражается единство Церкви, которое охватывает как пребывающую на земле — лучше сказать: «воинству-

---

ного Света излагал в умеренной форме. В своих семи рассуждениях «О жизни во Христе» (Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς) показал, как можно достигнуть духовного единства со Христом посредством трех таинств — Крещения, Миропомазания и Евхаристии. Написал также трактат об истолковании Божественной литургии (Ἑρμηνεία τῆς Θείας Λειτουργίας). — *Прим. перев.*

[6] Ср.: N. Kabasilas, Εἰς τὴν Θεῖαν λειτουργίαν 48, 5–7 – SChr 4b, 270–272.

** Симеон Солунский († 1429), архиепископ града Фессалоники (Солуни), византийский богослов-мистик, автор «Диалога против всех ересей и о единой вере» (Διάλογος κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων καὶ περὶ τῆς μόνης πίστεως), в котором дал мистическую интерпретацию Византийского культа. Оставил, преимущественно символическое, истолкование Божественной литургии. — *Прим. перев.*

[7] Ср.: *Dialogos* 94 – PG 155, 280 D; здесь Симеон пишет о поминании святых при приготовлении Свв. Даров.

ющую» здесь — Церковь, так и Прославленную Церковь, сущую на небе. Это единство не есть величина, к которой следует нравственно стремиться; оно базируется на обращенности Бога к человеку и на действии нетварной благодати — как здесь, так и там.

Такова Пасхальная тайна Самого́ Христа, обнаружившая свое всемогущество во святых, пострадавших вместе с Ним и вместе с Ним прославленных. Эту пасхальную тайну и благовествует Церковь в дни поминовения святых (SC 104).

6.6.2 К историческому развитию Святцев (*Sanctorale*)

На протяжении первого тысячелетия христианства не имелось никакого формального акта провозглашения кого-либо святым: имя того либо иного лица включалось в календарь и мартирологи, и этим свидетельствовалось признание его святости[8].

Вокруг почитания мученика складывался особый культ, что видно из проповедей отцов Церкви, сказанных в день его «рождения»[*] (= «natale»), когда, умерев, святой рождался для небесной Славы.

Соответствующие дни отмечались в календарях, причем среди них мы находим имена и тех святых, которые, будучи упомянуты в «Хронографе 354 года»[9], удерживались без перерыва вплоть до календарной реформы 1969 г.! Этот «Хронограф», иллюстрированный роскошный альманах, написанный для одного богатого христианина по имени Валентин, содержит, наряду с прочими сведениями, два списка дней года — в первый вошли «depositiones episcoporum», дни кончины Пап, которые не были мучениками (начиная от Луция[**] [† 254] и вплоть до Сильвестра[***] [† 335]); во второй — «depositiones martyrum», список мучеников, памяти которых праздновались в Риме.

Сохранился также Календарь Карфагенской Церкви от VI в., а также происходящие из Галлии «Календарные таблицы Полемия Сильвия (*Polemius Silvius*), равно как и галликанский праздничный ка-

---

[8] Ср. относительно дальнейшего: Jounel, *Année* 135–143.

[*] Напомним, что, собственно, имеется в виду день *кончины* мученика, тот день, когда он, отдав свою жизнь, «рождался» для неба. — *Прим. перев.*

[9] Текст хронографа содержится в *Liber Pontificalis*, I, 10–12.

[**] Понтификат Папы Луция I: 253–254. — *Прим. перев.*

[***] Понтификат Папы Сильвестра I: 314–335. — *Прим. перев.*

лендарь, который был реконструирован на основании писаний Григория Турского* († 594)»[10].

Мартиролог — который в дальнейшем стал литургической книгой, поскольку за последованием Первого часа из него вычитывались жития святых дня, — является, в отличие от календаря, сведением воедино имен нескольких святых, памяти которых выпадают на совместную дату.

«Martyrologium hieronymianum», который ошибочно приписывался св. Иерониму Стридонскому, сложился в Галлии в V в.; в нем использованы в качестве источников Римский календарь 354 года, продолженный до 420 года, Календарь Никомедии, в котором содержались также памяти западных святых, а также еще один африканский календарь.

Если в *Martyrologium hieronymianum* приводятся самые общие сведения (место и время мученичества), то т.н. «исторические мартирологи» содержат также биографические заметки о святых. Они возникли в VIII–IX вв., и первым автором был Беда Достопочтенный (*Beda Venerabilis*; † 735).

Труд Беды через столетие был пополнен неким анонимным клириком из Лиона; труд этого последнего пополнил диакон Флор (*Florus*) ок. 840 г.

Путаницу внесла работа архиепископа Вьеннского Адо (*Ado von Vienne*), мартиролог которого («Martyrologium Romanum parvum»**) продолжительное время считался древнейшим римским мартироло-

* Св. Григорий, епископ Турский (ок. 540–594), — историк франков, автор фундаментальной «Historia Francorum», состоящей из девяти книг. Был автором также агиографических произведений, посвященных по преимуществу галльским святым. — *Прим. перев.*

[10] Eisenhofer I, 92.

** «Краткий Римский мартиролог». Св. Адо (ок. 800–875) — бенедиктинский монах, затем архиепископ Вьеннский, составивший, по собственному свидетельству, свой Мартиролог на основании древнего «Martyrilogium Romanus parvum», рукопись которого он якобы обнаружил в Равенне. Источник содержал множество ошибок, был, скорее всего, подложным, да и сам Адо, как считают исследователи, не останавливался перед вымыслом. Мартиролог Адо оказал прямое влияние на Мартиролог Усварда (см. следующую сноску), а опосредованно и на официальный Римский мартиролог, составленный Комиссией из десяти ученых, впервые опубликованный Папой Григорием XIII в 1584 г. и с тех пор подвергавшийся редактуре со стороны ряда Пап (последнюю предпринял Папа Бенедикт XV в 1922 г.). — *Прим. перев.*

гом. На материалах этого последнего построен Мартиролог Усварда* (*Usuard*) из Сен-Жермен-де-Пре (ок. 865 г.), со временем вытеснивший все прочие исторические мартирологи и ставший основой Римского мартиролога[11].

Будучи промульгирован Папой Григорием XIII** в 1584 г., он нес на себе следы недостоверных источников, но тем не менее продолжал публиковаться вплоть до своего последнего официального издания в 1922 г.

Для дальнейшего развития Календаря с именами святых имели значение концентрация процесса канонизации святых в руках Святейшего Престола и открытие Календаря для включения в него современных святых.

Уже в X в. наметилась тенденция прибегать в деле канонизации святых к авторитету Папы. Вероятно, впервые такое произошло в 973 г., когда канонизация умершего Аугсбургского епископа Ульриха*** была разрешена Папой Иоанном XV****. К 1171 г. восходит декреталия Папы Александра III, согласно которой почитание умершего как святого может иметь место только с согласия Римской Церкви. По завершении Тридентского собора канонизация святых переходит в компетенцию Римской Конгрегации богослужения.

В 1634 г. в качестве преддверия канонизации была введена *беатификация* (провозглашение соответствующего лица блаженным), а она разрешает богослужебное почитание блаженного на определенной территории или в семье Орденов. Первым блаженным (в 1665 г.) стал Франциск Сальский*****[12].

---

* Усвард († 875) — монах аббатства Сен-Жермен-де-Пре (*St.-Germain-des-Pres*) в Париже, которому король Карл Лысый поручил составить мартиролог. — *Прим. перев.*

[11] Относительно исторических мартирологов и фальсификации Адо см.: H. Quentin: *Les Martyrologes historiques au moyen-âge*. Paris 1908

** Понтификат Папы Григория XIII: 1572–1585. — *Прим. перев.*

*** Св. Ульрих (ок. 890–973) стал епископом Аугсбурга в 923 г. Стремился повысить уровень нравственности духовенства, поддерживал политику и реформы императора Оттона I. Был первым лицом, формально канонизированным Папой: Папа Иоанн XV провозгласил его святым на Латеранском соборе 29 января 993 г., после чего началось интенсивное его почитание. — *Прим. перев.*

**** Понтификат Папы Иоанна XV: 985–996. — *Прим. перев.*

***** Франциск (или Франсуа) Сальский (1567–1622), епископ Женевский, — один из руководителей Контр-Реформации, Учитель Церкви. Родился в замке

Поскольку право канонизации в конце концов оказалось исключительно у Святейшего Престола, — а после Тридентского собора он получил также исключительные полномочия устанавливать чин богослужения, — праздники святых с соответствующими богослужебными текстами и формулярами стали распространяться исключительно из Рима.

Это централизованное руководство представляет собой прямую противоположность обычаю, принятому в ранней Церкви, согласно которому годовщины святых отмечались только на местах их погребения.

Когда канонизация перешла в Рим, оказалось возможным открыть список святых и для христиан, умерших сравнительно недавно. Перечень святых, содержавшийся в Римском бревиарии 1568 г., оставался в силе до Реформы рубрик 1960 г. и вплоть до окончательной реформы Календаря пережил настоящую переоценку праздников святых[13]. Сказалось, во-первых, правомерное желание ограничить слишком ревностное почитание святых, характерное для Средневековья, а оно навлекло на себя критику со стороны протестантов, согласно которой множество святых якобы затемняет единственно спасительную власть Христа. Сказались, во-вторых, также результаты усилий немалого числа заинтересованных групп, желавших учредить праздник «своего» святого. В результате церковный год оказался перенасыщен многочисленными праздниками и памятями святых. Зазвучали голоса, призывавшие к реформе Календаря, т.е. фактически к сокращению числа памятей святых.

Когда в 1568 г. был введен обязательный для всех Бревиарий, а в 1570 г. — и Миссал, в первый раз на основе старого Календаря града Рима сложился Генеральный календарь, в котором имелось 156 рядовых дней (или «фериальных»*) и 158 праздников и памятей святых. Это уже означало существенное сокращение.

Саль (*Sales*) в Савойе. Его беатификация состоялась в 1661 г., а канонизация — в 1665 г. — *Прим. перев.*

[12] Ср.: Jounel, *Année* 138f.; W. Schulz: *Das neue Seligsprechungsverfahren und Heiligsprechungsverfahren*. Paderbom 1988.

[13] Jounel, *Année* 141: «Entre la fin du XVIe siècle et le IIe concile du Vatican, le calendrier a connu une véritable inflation». («Между концом XVI в. и II Ватиканским собором календарь буквально распух».)

* От *feria* «обычный день» (имеется в виду: Литургического года). *Feria* может означать также «будний день» (имеется в виду: недели). — *Прим. перев.*

Но подобное равновесие не удержалось; к началу XX столетия в Генеральном календаре было уже 230 праздников, а во многочисленных епархиальных календарях имелось дополнительно еще более 100 собственных памятей.

Несмотря на усилия Папы Пия X вновь пересмотреть Календарь, в 1950 г. остался всего 71 рядовой день, а праздников святых было 262.

Окончательная реформа совершилась лишь после II Ватиканского собора. Установлено, что торжества Года Господня должны иметь подобающее им место перед праздниками святых, «дабы надлежащим образом знаменовался полный цикл тайн спасения» (SC 108). «Чтобы праздники святых не получили преимущества над праздниками, отмечающими сами тайны спасения, большинство их предоставляется празднованию в каждой из отдельных Церквей, стран или монашеских семейств. На всю Церковь следует распространять лишь те праздники, на которых поминают святых, имеющих действительно вселенское значение» (SC 111).

Критерий «всеобщего значения», конечно, не является однозначным, но тем не менее при обновлении Генерального календаря делалась попытка добиться максимально возможной универсальности, а именно: чтобы во временно́м отношении были представлены святые всех столетий церковной истории, а также чтобы в аспекте географии были включены святые, прежде всего мученики, со всех концов земли. При этом был расширен идеал святости, который ранее был узковат и имел монастырскую или священническую окраску, — в Святцах должны присутствовать все сословия, все возможные формы христианской жизни. При этом историческая достоверность была принципом отбора: святые, бытие которых легендарно, не включались в новый календарь.

При установлении даты памяти обычно придерживались дня кончины святого или святой, который представляет собой «natale», их день рождения для неба. Другие даты определялись временем перенесения мощей или же временем освящений храмов, связанных с определенным святым. По отношению ко многим восточным святым составители календаря приняли восточную датировку соответствующей памяти. Другие изменения дат воспоследовали как результат правила, согласно которому во время Пасхального покаянного времени и во вторую часть Адвента (17–24 декабря) не могут совершаться праздники или памяти святых.

Что касается богослужения, то в дни торжеств и праздников используются тексты *Proprium** или *Commune***, а на предписанные дни*** обязательной является лишь Молитва дня святого. То же самое относится и к богослужению Литургии часов[14].

6.6.3 Торжества и праздники Богоматери

«Отмечая этот годовой круг тайн Христовых, Святая Церковь с особой любовью поклоняется Пресвятой Деве Марии, Матери Божией, нерасторжимыми узами связанной со спасительным делом Своего Сына. Взирая на Нее, Церковь любуется возвышеннейшим плодом Искупления и превозносит его, словно в чистейшем образе радостно созерцая то, чем она желает быть и надеется стать во всей своей полноте» (SC 103).

Насколько сильны эти узы, подтверждается тем фактом, что два Господских праздника, торжествуемые события которых затрагивают Деву Марию, но которые все же причисляются к праздникам Господским, на протяжении времени во многих местах причислялись к праздникам Богородичным.

Так, из «Сретения Господня» (Ὑπαπαντῄ), из этой встречи Явившегося на землю с ветхозаветным народом Завета-Союза, развилось «Сретение Марии» (с Мессой светильников); из «Благовещения Господа» сложилось «Благовещение Пресвятой Богородице».

Литургическое обновление имело целью перевести богословское обоснование почитания Богородицы и Богородичных праздников, содержащееся в Конституции II Ватиканского Собора о богослужении, в богослужебную практику. Как сказал Папа Павел VI в Апостольском обращении *Marialis cultus*****, реформа должна органичным

---

* «Проприй» — богослужебные тексты и напевы, которые изменяются в течение года — *Прим. перев.*

** «Ординарий» — обязательные тексты и напевы, которые звучат во время богослужений ежедневно — *Прим. перев.*

*** В латинском обряде праздники и памяти разделяются на *обязательные* (или предписанные: *festum obligationis*, *memoria obligatoris*) и *факультативные* (или необязательные: *festum / memoria ad libitum*). — *Прим. перев.*

[14] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 184–188.

**** Это Апостольское обращение от 2 февраля 1974 г. посвящено почитанию Пресвятой Девы Марии. — *Прим. перев.*

образом и показывая соединяющие их узы обеспечить поминовение Богородицы в годовом праздновании тайн ее Сына[15].

Наряду с особым поминовением Богородицы в связи с великими Господскими праздниками (ср. праздник Девы Марии 1 сентября; день октавы Рождества; уже упомянутые праздники Благовещения и Сретения), надо прежде всего назвать два исконных Марийных праздника — Успения и Рождества Богородицы. Они сложились уже в Древней Церкви, а два других праздника — Непорочного Зачатия и Посещения Девой Марией Елизаветы — возникли позже.

А. Торжество Непорочного Зачатия Приснодевы и Богородицы Марии (8-го декабря)[16]

9-го декабря, за девять месяцев до того дня, в который поминается Рождество Девы Марии, Византийская Церковь, начиная с VIII в., празднует «Зачатие праведной Анной Пресвятой Богородицы»[17].

По мнению Жунеля (*Jounel*), праздник Зачатия Анной в XI в. был занесен в Англию паломниками, побывавшими на Святой Земле, где он вскоре изменил свое название на «Зачатие Марии».

Идмер (*Eadmer*)*, ученик Ансельма Кентерберийского**, в своем «Tractatus de Conceptione S. Mariae» развил богословие Непорочного зачатия Девы Марии и предложил чинопоследование праздника 8-го декабря.

---

[15] Ср.: *Marialis Cultus* 2 – AAS 66 (1974) 117 – Kaczynski 3224.

[16] Ср. по всему комплексу вопросов: Jounel, *Année* 155f.; Adam, *Kirchenjahr* 173ff.

[17] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 710–712.

* Идмер (ок. 1060 - ок. 1128) — английский историк и богослов, ученик св. Ансельма Кентерберийского (о котором см. следующую сноску), последовавший за ним в заграничное изгнание. Автор исторически ценного Жития св. Ансельма, житий других английских святых (преимущественно ранних), равно как Английской хроники за период с 1066 по 1122 гг. Составленный им *Tractatus de Conceptione S. Mariae* первоначально ошибочно приписывался св. Ансельму; в трактате излагается учение о Непорочном Зачатии Девы Марии. — *Прим. перев.*

** Св. Ансельм, архиепископ Кентерберийский (ок. 1033–1109), богослов раннесхоластического направления, стремившийся подкрепить догматы веры рационалистическими доводами [основанными на Свщ. Писании], Учитель Церкви. В частности, первым систематически изложил онтологический аргумент в пользу бытия Божия. В дискуссии с греками об исхождении Св. Духа на соборе в Бари в 1098 г. отстаивал точку зрения, что Св. Дух исходит и от Бога Сына, о чем написал развернутый трактат *De Processione Sancti Spiritus*. Был сторонником целибата духовенства. Участвовал в церковно-политической борьбе и вступал в конфликты с английскими королями. — *Прим. перев.*

Содержанием праздника, как это в 1854 г. определил Папа Пий IX*, является то, что Дева Мария с первого мгновения своего бытия в утробе матери, вследствие уникальной привилегии благодати Всемогущего Бога и в перспективе заслуг Христа Иисуса, Искупителя рода человеческого, была сохранена от любого признака первородного греха[18].

Из Англии праздник распространился на Нормандию, где его весьма полюбили (так что он даже стал «праздником нормандского народа»), и затем нормандские студенты занесли его в Париж. Правда, здесь он натолкнулся на противодействие богословов. Бернард Клервосский** в 1140 г. советовал отказаться от этого праздника, поскольку, по его мнению, все люди, в том числе и Дева Мария, подлежат искуплению от первородного греха[19].

Праздник и его содержание воспринимались все шире и шире. Францисканцы стали праздновать его также и в Риме с 1263 г. После того, как в богословии Дунса Скотта и последующих богословов учение о Непорочном Зачатии (*Immaculata Conceptio*) было изложено систематически, Сикст IV***, Папа, сам вышедший из Ордена францисканцев, в 1477 г. утвердил праздник для Римской епархии.

Папа Климент XI распространил этот праздник на всю Церковь, но еще большее утверждение он получил 8 декабря 1854 г., когда Папа Пий IX ввел соответствующее догматическое определение.

В 1863 г. были написаны собственные праздничные богослужебные тексты для Мессы и для Литургии Часов. При выработке формуляра для Мессы были учтены последования, сочиненные Леонардо Ногароли (*Leonardo Nogaroli*), домашним богословом Папы Сикста IV, поскольку в Миссале Папы Пия V предусматривалась другая Месса.

В Миссал 1970 г. была перенесена значительная часть Мессы 1863 г., но прибавлены новые чтения, новые песнопения, равно как и собственная префация.

---

* При Папе Пие IX и был сформулирован Догмат о Непорочном Зачатии Девы Марии. — *Прим. перев.*

[18] Ср.: DH 2803.

** Св. Бернард (1090–1153), настоятель монастыря в Клерво, член Ордена цистерцианцев, Учитель Церкви, один из крупных богословов мистической ориентации. — *Прим. перев.*

[19] Ср.: Ep. 174- PL 182, 332–336.

*** Понтификат Папы Сикста VI: 1484–1492. — *Прим. перев.*

Б. Праздник Посещения Девой Марией Елизаветы (31 мая/ 2 июля)[20]

2 июля Византийская Церковь вспоминает «Положение честно́й ризы Пресвятой Богородицы во Влахерне», т.е. положение Марийной реликвии во Храме Девы Марии императорского дворца во Влахерне в Константинополе в 458 г. В праздничном Евангелии (Лк 1:39–56) повествуется о посещении Девой Марией ее родственницы Елизаветы, причем в чтение включен гимн *Magnificat* («Величит душа моя Господа»)[21].

Францисканцы восприняли этот праздник в бытность Генералом Ордена Бонавентуры, в 1263 г., но сместили содержание полностью на посещение Девой Марией Елизаветы и на встречу их, еще не рожденных, детей Иисуса и Иоанна.

Папа Урбан VI в 1389 г. утвердил этот праздник, но обязательным для всей Церкви он стал лишь с выходом в свет Миссала 1570 г., где он включен во Всеобщий календарь.

Новый Генеральный календарь переместил праздник на 31 мая по той причине, что между праздниками Благовещения Господа и рождения Иоанна Крестителя хронология праздников лучше согласуется с Евангелием. Но в Миссале для территории распространения немецкого языка удержана прежняя дата — 2-е июля, поскольку праздник глубоко укоренился в народе и в этот день бывают паломничества и престольные праздники (*Kirchentitel*). Новый формуляр Мессы по сравнению с предшествующим сильно изменен[22].

В. Торжество Взятия в Небесную славу Пресвятой Девы Марии (15 августа)[23]

В Папской книге (*Liber Pontificalis*) под 15-м августа представлено греческое наименование праздника — Κοίμησις, «Успение».

В Евангелиарии 740 г. дается надписание: *Sollemnita de pausatione sanctae Mariae**. И действительно, день 15-го августа, как кажется,

---

[20] Ср.: Jounel, *Année* 154f.; Adam, *Kirchenjahr* 174f.
[21] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 935f.
[22] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 174.
[23] Ср.: Jounel, *Année* 151f.; Adam, *Kircheniahr* 175–177.
* «Торжество отдохновения Святой Марии». — *Прим. перев.*

связан с освящением Храма Девы Марии, который располагался по дороге из Иерусалима в Вифлеем. Его, как считается, устроила римлянка по имени Икелия (*Ikelia*) на том самом месте, где Дева Мария имела «отдохновение», или «остановку» (*pausatio, statio*) по пути в Вифлеем, где Ей предстояло родить Иисуса Христа[24].

Этот поначалу в общем виде выдержанный Богородичный праздник постепенно превратился в «natale», в праздник Возвращения Девы в родную небесную обитель, в праздник Кончины-Успения (Κοίμησις, *Dormitio*). Именно в таком своем качестве он и был введен в Византийской империи императором Маврикием (582–602).

В Риме праздник «Natale sanctae Mariae» засвидетельствован начиная с VII в., но в Сакраментарии, который Папа Адриан I (772–775) отослал Карлу Великому, уже употреблено иное название праздника — «Принятие Марии на небо».

Папа Сергий I (687–701), по происхождению сириец, определил совершать за праздничным богослужением процессию к храму *S. Maria Maggiore*, но она была отменена в XVI в. при Папе Пие V. А до этого в ночной процессии со светильниками хранящаяся в Латеране икона Христа переносилась на Форум, а оттуда далее к *S. Maria Maggiore*, где ее «встречала» икона Девы Марии «Salus populi Romani»* и где Папа совершал Евхаристию.

Когда в 1950 г. Папа Пий XII** принял догматическое определение о Телесном взятии Девы Марии на небо, праздник получил новый статус. В 1950–1951 г. были опубликованы новые тексты как для Мессы, так и для Литургии Часов. Миссал 1970 г. в значительной части удержал формуляр Мессы 1950 г.; новыми являются не-евангельские чтения и собственная префация.

Чтобы преодолеть формы языческого народного врачевания, на территории распространения немецкого языка уже на рубеже первого и второго тысячелетий было введено освящение трав в праздник Взятия в небесную Славу. Этот обряд, с одной стороны, связан со временем года, когда бывает изобилье трав, а с другой, освящение трав в

---

[24] Ср.: Edelby, *Liturgikon 977*.

* «Спасение Римского народа». Древняя икона — типа Одигитрия — почитающаяся в базилике *S. Maria Maggiore* — *Прим. ред.*

** Понтификат Папы Пия XII: 1939–1958. В энциклике «Munificentissimus Deus» от 1 ноября 1950 г. установил догмат о Телесном взятии (*assumptio*) Девы Марии на небо. — *Прим. перев.*

этот день проистекает из символического сакрального языка (символы Девы Марии — лилия, мистическая роза и т.д.), который сохранился и до сих пор.

Как ни один другой, этот Марийный праздник, день 15-го августа, ясно показывает Церкви, что́ в общем должно означать и вызывать почитание Марии, а именно: словно в чистом образе, мы с радостью видим во Взятой в небесную Славу, «чем Церковь желает быть и надеется стать во всей своей полноте» (SC 103).

Г. Праздник Рождества Девы Марии (8-е сентября)[25]

Праздник восходит к освящению в Иерусалиме церкви св. Анны, которая в V в. был воздвигнута на предполагаемом месте дома, где родилась Пресвятая Дева.

С VI в. праздник засвидетельствован в Константинополе, с VII в. — в Риме. Папа Сергий I отметил его, как и праздник 15-го августа, процессией, но она, согласно Жунелю (*Jounel*), за исключением монастырей, нигде не закрепилась[26].

За праздничной Мессой рождество Марии похваляется из перспективы Ее Богоматеринства и тем самым Рождества Христова. Мария — это «утренняя заря спасения и знамение надежды для всего мира» (Заключительная молитва). Эти черты Она в известной степени разделяет с Иоанном Крестителем, день рождества которого также празднуется в Церкви.

Д. Прочие памяти Девы Марии годового круга

Начиная с XVII в. число Марийных праздников и памятей все увеличивается. Некоторые из них имеют свое происхождение в определенных исторических ситуациях, другие берут начало в духовности различных особых групп, которые, по Жунелю, всегда старались распространением определенных праздников придать больший вес собственным задачам и целям[27].

День памяти «Пресвятой Богородицы Лурдской» (11-е февраля) восходит к явлениям Богородицы в период с 11-го февраля по 16-е

---

[25] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 177f.
[26] Ср.: Jounel, *Année* 152.
[27] Ср.: Jounel, *Année* 160.

июля 1858 г.; он введен в 1907 г. Папой Пием X*. Богословский характер частных откровений не отрицается и в наши дни, но все же прежнее именование праздника («Праздник явления Непорочной Девы Марии») в новом Миссале изменено. Теперь он называется «Днем памяти Пресвятой Богородицы», чем подчеркнуто, что не явление, а сама Богоматерь является средоточием праздника[28].

Памятный день «Пресвятой Богородицы Кармельской» (16 июля) — это первоначально частный праздник Ордена кармелитов, в 1726 г. распространенный Папой Венедиктом XIII** на всю Церковь[29].

В качестве необязательного дня памяти в субботу после праздника Сердца Иисусова в Региональном календаре территории распространения немецкого языка удержан праздник «Непорочного сердца Девы Марии»; в Миссале 1970 г. для праздника указана другая дата — день октавы Взятия Девы Марии в небесную Славу. Этот праздник развился вместе с благочестием Сердца Иисусова и был установлен только в 1944 г. Папой Пием XII, который перед тем, 8-го декабря 1942 г., вручил род человеческий «Наиблагому Сердцу Девы Марии»[30].

К Марийному благочестию Пия XII восходит также введение памятного дня «Марии Царицы» (31-е мая; по Региональному календарю для немецкой языковой области — 22 августа). Папа тем самым придал официальный характер титулу «Царица», корнями уходящему далеко в Средние века. Введение праздника в 1954 г. совершилось по случаю столетнего юбилея догмата о Непорочном зачатии Девы Марии (1854 г.)[31].

День памяти «Имени Марии» (12-е сентября) имеет испанское происхождение (он появился в епархии *Cuenca*). После освобождения Вены, под водительством Яна Собеского, от турецкой осады 12 сентября 1683 г. Папа Иннокентий XI распространил его на всю Церковь. Папа Пий X переместил дату праздника с воскресенья после Рождества Богородицы на 12-е сентября[32].

---

* Понтификат Папы Пия X: 1903–1914. — *Прим. перев.*

[28] Ср.: Jounel, *Année* 162; Adam, *Kirchenjahr* 178f.

** Понтификат Папы Венедикта XIII: 1724–1730. — *Прим. перев.*

[29] Ср.: Jounel, *Année* 161; Adam, *Kirchenjahr* 179.

[30] Ср.: Jounel, *Année* 162f; Adam, *Kirchenjahr* 179.

[31] Ср.: Jounel, *Année* 163; Adam, *Kirchenjahr* 180.

[32] Ср.: Jounel, *Année* 161; Adam, *Kirchenjahr* 180.

8 — 8473

Память скорбей Девы Марии (15-е сентября) восходит к почитанию скорбящей Богоматери (*Mater dolorosa*), распространенному в Средние века. Тогда по отдельности особо почитались «семь скорбей»: пророчество Симеона Богоприимца; бегство в Египет; потеря 12-летнего Иисуса в Иерусалиме; встреча с Сыном на Крестном пути; стояние у Креста; снятие со Креста (после чего Иисус был положен Ей на лоно); положение во гроб.

В 1721 г. Папа Венедикт XIII установил на пятницу перед Вербным воскресеньем «праздник Семи скорбей Блаженной Девы Марии». Параллельно развился и аналогичный праздник Ордена Сервитов*, приходившийся на 3-е воскресенье сентября, который Папа Пий VII в 1814 г. предписал для всей Церкви в благодарность за свое возвращение из французского изгнания**. Папа Пий X перенес его на 15-е сентября, на следующий день по Воздвижении Креста. В новом Генеральном календаре первый праздник (перед Вербным воскресеньем) отсутствует, а имя второго (15-го сентября) изменено на «Память скорбей Девы Марии».

В день памяти исполняется секвенция «Stabat mater», сочинителем которой ныне считают Бонавентуру[33].

День памяти «Пресвятой Богородицы Розария» (7 октября) восходит к праздникам братств Розария, которые возникли на исходе Средних веков. Молитвам по розарию была приписана победа христиан, под водительством Хуана Австрийского (*Juan d'Austria*), над турецким флотом в морской битве под Лепанто 7-го октября 1571 г. Папа Пий V вскоре назначил на 7-е октября «festum B.M.V. de victoria»***. Его преемник Папа Григорий XIII позволил всем церквам, в которых имеется алтарь Розария, праздновать в 1-е воскресенье октября праздник Св. Розария, а Папа Климент XI, когда принц Евгений Савойский в 1716 г. добился победы над турками под Петер-

---

* Орден *Сервитов* (*Ordo Servitorum B.V.M.* = Орден служителей Блаженной Девы Марии) основан в 1240 г. Духовность Ордена состоит в особом почитании Скорбящей Богородицы, в честь которой прочитывается Розарий Семи Скорбей. — *Прим. перев.*

** Папа Пий VII (понтификат: 1800–1823) оказался в центре турбулентных политических событий, вызванных Французской революцией: в ходе борьбы с Наполеоном был доставлен в Фонтенбло (в 1812 г.), откуда смог вернуться только после падения Бонапарта (в 1814 г.). — *Прим. перев.*

[33] Ср.: Jounel, *Année* 162; Adam, *Kirchenjahr* 180f.

*** «Праздник Блаженной Девы Марии по случаю победы». — *Прим. перев.*

вардейном, распространил его на всю Церковь. Папа Пий X вернул праздник на его историческое место, т.е. на 7-е октября.[34]

21-е ноября — день памяти «Пресвятой Богородицы Иерусалимской». Латинское наименование таково: «Память Сретения Блаженной Девы»; в византийском праздничном календаре имеется двунадесятый праздник «Введения во храм Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии»[35]. У истоков праздника было освящение нового храма в честь Девы Марии в Иерусалиме 21 ноября 543 г. Эта память оказалась связанной с легендарным рассказом в апокрифическом Евангелии от Иакова*, согласно которому Дева Мария, трех лет от роду, была введена в Иерусалимский храм, где Ее воспитывали жившие при Храме девы и где Она сама участвовала в храмовых службах.

Хотя событие — легендарное, праздник все-таки широко распространился в Византии, а на Западе его приверженцем в XIV в. стал Филипп де Мезье (*Philippe de Mézières*), стремившийся организовать новый крестовый поход совместно с греками. Имея, таким образом, «экуменические интересы», он и желал ввести праздник на Западе, тем более что под византийским влиянием Введение Богородицы уже праздновалось в храмах латинского обряда на Кипре. Папа Сикст IV в 1472 г., действительно, ввел праздник в Риме, но Папа Пий V отказался включить его в новый Миссал и Бревиарий, по причине недостоверности исторического события. Тем не менее Папа Сикст V в 1585 г. все же объявил праздник общецерковным[36]. В новый Генеральный календарь праздник также вошел, хотя известная неуверенность так и осталась[37].

---

[34] Ср.: Jounel, *Année* 161; Adam, *Kirchenjahr* 181.

[35] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 684.

* Евангелие, надписанное именем ап. Иакова, «брата Господня» (т.е. сводного брата, сына Иосифа от первого брака), и в XVI в. названное издателями его латинского перевода *Протоевангелием*, называется еще (по преимущественному содержанию) Евангелием детства Иисуса Христа. Было, по всей вероятности, составлено неизвестным иудео-христианином на основании ряда источников и с опорой на канонические евангелия Марка и Луки. Древность источника свидетельствуется тем, что он был известен уже Иустину Мученику, Клименту Александрийскому и Оригену; обычно Евангелие от Иакова датируют серединой II в. В этом Евангелии впервые упоминаются имена родителей Девы Марии — Иоаким и Анна. — *Прим. перев.*

[36] Ср.: Jounel, *Année* 156; Adam, *Kirchenjahr* 182.

[37] С позиции новозаветной экзегезы и литургики об этой неуверенности писали Ф. Мусснер и Б. Фишер; в 1961 г. (когда ожидалась реформа Календаря,

«Как бы ни относиться к смыслу трогательной легенды, Церковь прежде всего зовет созерцать тайны внутренней подготовки Девы к предстоящему призванию стать Матерью Божией»[38]. В этом смысле этот день памяти, даже если исключить романтичность легенды, может послужить созерцанию облагодатствования Девы Марии как образа облагодатствования всей Церкви.

6.6.4 Торжества и праздники святых

А. Праздник всех святых (1-го ноября) и память всех усопших верных (2-го ноября)

В 1-е воскресенье по Пятидесятнице Византийская Церковь празднует воскресный День всех святых. Выбор данной даты должен показать, что любая святость является плодом Св. Духа, дарующего людям нетварную благодать Триединого Бога и возводящего ее в них к совершенству[39].

Иоанну Златоусту 1-е воскресенье по Пятидесятнице было известно как праздник всех мучеников[40]. Кроме того, на Востоке имелись еще две даты: Ефрем Сирин называет как праздник всех мучеников 13-е мая, а в восточносирийском богослужении этим праздником считается пятница после Пасхи.

В Риме обнаруживаются следы всех трех дат. Так, Папа Бонифаций IV (608–615) 13 мая 609 или 610 гг. освятил бывший Храм Пантеона как церковь в честь Девы Марии и всех святых. По этому случаю было предписано перевезти из катакомб в церковь 28 повозок останков мучеников[41]. В ежегодном поминовении этого освящения и коренятся истоки римского праздника в честь всех святых, за которым, однако, по традиции поминались только мученики.

которой должен был заняться уже объявленный Ватиканской собор) они пришли к однозначному отвержению праздника. Ср.: F. Mußner / B. Fischer: *Was wird bei einer Kalenderreform aus dem Fest Praesentatio B.M.V.* (21. 11.). In: TThZ 70 (1961) 170–181.

[38] Edelby, *Liturgikon* 684.

[39] Ср. также: Edelby, *Liturgikon* 225.

[40] Ср.: *Enkómion eis tous hagíous pántas en hólô tô kósmô martyrésantes* – PG 50, 706.

[41] Adam, *Kirchenjahr* 188.

Новый подход к достоинству святых, в том числе и не претерпевших мученической кончины, наметился при освящении одного оратория в соборе св. Петра Папой Григорием III (731–741) «в честь Спасителя, Его святой Матери, всех апостолов, мучеников и всех непорочных праведников, во всем круге земли почивших». Здесь уже присутствует идея общего праздника для всех святых, но она была окончательно реализована лишь при Папе Григории I (827–844), который побудил императора Людовика Благочестивого* ввести праздник по всему государству.

«Как полагает Белет (*Beleth*), дата праздника была перенесена с мая на осень, поскольку к началу весны в Риме обычно обнаруживалось оскудение продовольственных запасов и становилось очень сложно пропитать весьма большое количество паломников, стекавшихся в город к 13-му мая»[42]. В действительности же, в Риме просто-напросто переняли дату праздника всех святых, которая начиная с середины VIII в. уже укоренилась в Англии и Ирландии, а именно — 1-е ноября.

В Миссале 1970 г. заново введена собственная префация, свидетельствующая о том, что содержание праздника изменилось: если в VIII в. к почитанию мучеников было прибавлено еще почитание святых, не претерпевших мученичества, то новая собственная префация ясно показывает, что «за праздником поминаются не только канонизированные святые, но и все умершие, достигшие совершенства, т.е., стало быть, непременно и наши умершие знакомые и друзья»[43].

Тем самым перебрасывается мост внутреннего содержания ко дню поминовения всех почивших 2-го ноября.

Языческий Рим также знал дни поминовения усопших: так, с 13-го по 22-е февраля совершались «Parentalia»**, когда члены клана поминали своих умерших родственников. Христиане поначалу сохраня-

* Людовик Благочестивый (778–840) — франкский император с 814 г. — *Прим. перев.*

[42] Eisenhofer I, 607.

[43] Adam, *Kirchenjahr* 189. Адам ссылается на текст собственной префации: «Ибо ныне мы видим Твой святой град, отчизну нашу, небесный Иерусалим. Там непрестанно похваляют Тебя прославленные чада Церкви, наши братья и сестры, уже достигшие совершенства. Туда и мы творим свой путь, подкрепляемые их молитвами и примером, и радостно идем навстречу обетованию».

** *Parentalia* — букв. «Дни родителей», поминальные празднества в честь покойных родственников. — *Прим. перев.*

ли языческие обряды поминовения покойных, поскольку они не вступали в противоречие с их верованиями. Но постепенно эти обряды, по-прежнему оставаясь празднествами в кругу семьи, стали все больше приобретать христианскую окраску. День общественного поминовения всех почивших Древней Церкви был чужд.

Первое свидетельство о существовании общего дня поминовения мертвых встречается у Исидора Севильского († 636). Он дал завет своим монахам служить Мессу за упокой душ всех умерших в первый день по Пятидесятнице.

В начале IX в. Эйгиль, настоятель монастыря в Фульде*, назначил на 17 декабря поминовение всех почивших, потому что на 17-е декабря приходится день смерти св. Стурмия, основателя обители.

Тем не менее годом, когда родилось ежегодное празднование дня всех святых, считается год 998-й[44], когда Одилон**, настоятель Клюнийского аббатства, предписал всем подчиненным ему монастырям совершать поминовение всех умерших 2 ноября, как оно совершалось в Клюни и до Одило. При поддержке клюнийцев праздник быстро распространился к северу от Альп, но в Рим он пришел только в XIII в.

У доминиканцев Испании в конце XV в. выработался обычай служить в этот день, как и на Рождество Христово, три Мессы[45]. Папа Бенедикт XIV утвердил обычай в 1748 г. и распространил его, в качестве привилегии, на Испанию, Португалию и Латинскую Америку. В 1915 г. Папа Бенедикт XV расширил привилегию и на всех священников Церкви[46].

---

* Бенедиктинское аббатство в Фульде было основано в 744 г. св. Стурмием, учеником св. Вонифатия («апостола Германии»), и скоро стало центром христианской культуры в Европе. — *Прим. перев.*

[44] Согласно Эйзенхоферу (Eisenhofer I, 607), «Statutum Odilonis pro defunctis» (PL 142, 1038) следует датировать лишь 1030 г.

** Св. Одилон (ок. 962–1049), аббат Клюнийской обители, оставил непреходящий след в католическом богослужении именно ведением праздника *Всех усопших душ* 2 ноября. Месса праздника содержит знаменитую секвенцию «Dies Irae», которая, правда, с 1969 г. больше не является обязательной. — *Прим. перев.*

[45] Ср.: H. Kneller: *Geschichtliches über die Messen am Allerseelentag*. In: ZKTh 42 (1918) 74–113.

[46] Согласно Адаму (Adam, *Kirchenjahr* 196f.), «было сделано предписание, что каждый имеет право взять стипендию лишь за одну Мессу, а следующие должен служить как восполнение тех заказанных Месс, которые по разным причинам на протяжении столетий не были совершены и оказались забыты. Это установление действует и сегодня, но священник больше не обязан непременно реально пользоваться этой привилегией трех Месс».

Некогда распространенное понимание жертвы за заупокойными Мессами как вспоможения умершим — весьма сомнительно. В средние века такие Мессы старались заказывать как можно чаще, и они вырождались в механический культ. Сомнительно также и мрачно-испуганное понимание всеобщего воскресения: когда-то думали, что умершему на Страшном суде предъявят записи грехов и осудят его на муки. Оба понимания отражены, между прочим, в текстах заупокойной Мессы, особенно в средневековой секвенции «Dies Irae» («День гнева»).

В противоположность этому все три мессы нового Миссала на день поминовения душ усопших пронизаны верой в пасхальную тайну Христову и уверенностью в исполнении моления ко Господу о том, чтобы умершие вошли в славу Его пасхальной победы.

Б. Торжество св. Иосифа Обрученника (19-го марта)

Хотя Адам (*Adam*) усматривает первое свидетельство культового почитания св. Иосифа (20 июля) лишь в коптских календарях VIII–IX вв., согласно Жунелю (*Jounel*) праздник впервые засвидетельствован на территории северной Франции в мартирологиях, написанных около 800 г.

В одном из них на 19-е марта приведено и ныне употребительное наименование праздника: Обрученник Богородицы Марии.

Под влиянием св. Бернардина Сиенского, богослова Пьера Д'Элли́ (*Pierre d'Ailly*)* и канцлера собора Нотр-Дам в Париже в XV в. Жана Герсо́на (*Jean Gerson*)** наступил расцвет почитания св. Иосифа. Именно Герсон много сделал для введения самостоятельного праздника св. Иосифа. Его память (19-е марта), под влиянием Герсона, первоначально была введена в Шартре как праздник обручения (или свадьбы) Иосифа с Девой Марией, причем богослужебные тексты составил сам Парижский канцлер.

В 1480 г. Папа Сикст IV ввел праздник для всей Церкви, а Папа Григорий XV в 1621 г. поднял его статус до обязательного праздника. Еще раз его статус был повышен в 1870 г., когда Папа Пий IX объявил Иосифа покровителем (патроном) Церкви.

---

* Пьер Д'Элли (1350–1420) — влиятельный французский кардинал и богослов. — *Прим. перев.*

** Жан Герсон (1363–1429) — французский церковный деятель и духовный писатель, «doctor christianissimus», друг и ученик Пьера Д'Элли — *Прим. перев.*

В 1847 г. имело место удвоение праздника, поскольку Папа Пий IX распространил на всю Церковь «патрональный праздник св. Иосифа» (*patrozinium*), справлявшийся французскими и итальянскими кармелитами, и постановил совершать его в 3-е воскресенье по Пасхе. Папа Пий X* повысил статус этого повторного праздника, но в 1956 г. он был отменен Римской конгрегацией богослужения.

За год до этого появился еще один (уже третий) праздник Иосифа, поскольку 1 мая 1955 г. Папа Пий XII установил «Торжество св. Иосифа Труженика, Обрученника Блаженной Девы Марии, Исповедника и Покровителя рабочих». Налицо стремление дать христианское или церковное лицо «Дню труда», который в немалой мере окрашен социалистической идеологией, так что появился еще один идеевыражающий праздник, а широко популярный св. Приемный отец Иисуса, доставлявший ему пропитание, оказался просто поводом.

В новом порядке Генерального календаря праздник Иосифа 1-го мая удержан лишь как необязательный день памяти. Праздничная Месса 19-го марта является новой, за исключением собственной префации, заимствованной из Мессы 1920 г.[47]

B. Торжество Рождества св. Иоанна Крестителя (24 июня) и другие праздники в честь Иоанна

Если собор (сопровождающий праздник) Богоявления — собор св. Иоанна Крестителя, празднуемый 7 января, — имеет византийское происхождение, то день рождества Иоанна Предтечи 24 июня имеет происхождение западное. Он засвидетельствован уже у Августина.

Слова Крестителя: «Ему должно расти, а мне умаляться» (Ин 3:30) Августин соотносит с тем фактом, что по рождестве Иоанна продолжительность дня начинает сокращаться, тогда как по рождестве Христове день прибавляется[48]. Тем самым была установлена явная связь рождества Иоанна с рождеством Христовым: день рождения Крестителя как Предтечи Господа на полгода опережает день рождества Иисуса.

---

* Понтификат Папы Пия X: 1903–1914. — *Прим. перев.*

[47] Ср.: Jounel, *Année* 159f.; Adam, *Kirchenjahr* 189–191.

[48] Ср.: *Sermo* 287,4 – PL 38, 1302: «Natus est Joannes hodie: ab hodierno die minuuntur dies. Natus est Christus octavo calendas januarias: ab illo die crescunt dies». («Ныне родился Иоанн; от сего дня сокращаются дни. Христос родился на восьмой день после январских календ; от сего дня прибавляются дни».) Ср.: Roetzer 45f.

Однако рождество Иоанна приурочено не к 25-му июня, а к 24-му, что, согласно Эйзенхоферу (*Eisenhofer*), «восходит к способу счисления Римского календаря: VIII-й календе января (25 декабря) соответствует VIII-я календа июля (24 июня)»[49].

На Востоке сложились еще два праздника, связанные с именем Иоанна Предтечи, — «Зачатия честно́го, славного Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна» 23-го сентября и «Усекновения главы Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна» 29 августа. Первый праздник так и не утвердился на Западе[50], тогда как второй через галликанско-франкское богослужение вошел в Римский календарь.

29-е августа — это, вероятно, день освящения церкви Иоанна Крестителя в Севасте в Самарии, где ученики Иоанна погребли его тело. Эта дата показана в Мартирологии Иеронима Стридонского (*Martyrologium Hieronymianum*), и с тех пор она принята.

Г. Торжество апостолов Петра и Павла (29 июня) и прочие апостольские праздники

30 июня, на следующий день после торжества апп. Петра и Павла, Византийская церковь справляет «Собор славных и всехвальных 12-ти апостолов»[51]. Возможно, перед нами след того, что когда-то на Востоке, вероятно, имелся праздник, посвященный всем 12-ти апостолам вместе.

Но в целом же почитание апостола было отнесено к месту его погребения. В Риме это были, естественно, погребения первоверховных апостолов («корифеев», как сказано в греческом надписании: τῶν κορυφαίων), и они повлияли на почитание. Уже хронограф 354 г. упоминает о 29-м июня как о дате поминовения кончины обоих первоверховных апостолов, и их память вскоре стала праздноваться и за пределами Рима — например, в Милане времени Амвросия Медиоланского и в Северной Африке времен св. Августина.

---

[49] Eisenhofer I, 603, Anm. 9.

[50] Эдельби (Edelby, *Liturgikon* 619) полагает, что Латинская Церковь, начиная с XV в. стала вытеснять праздник Зачатия Иоанна Предтечи, хотя он и был представлен в некоторых западных мартирологиях. Это делалось, по Эдельби, «вероятно для того, чтобы верующим не пришла в голову мысль о непорочном зачатии Иоанна — по аналогии с праздником Зачатия Богородицы, относительно непорочности которого Церковь учила, начиная со второго тысячелетия».

[51] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 933.

Древнехристианский обычай справлять годовщины мучеников на их гробах было трудно осуществить в Риме, поскольку места погребения двух апостолов далеко отстоят друг от друга[52]. Соответственно образовался особый день памяти ап. Павла 30 июня, который справляли в базилике, расположенной за стенами града на пути в Остию.

Согласно новому порядку Литургического года теперь этот праздник сохранен только для указанной базилики. Праздничная Месса, чтения которой совпадают с теми, которые имелись и до реформы (Деян 12:1–11; Мф 16:13–19; прибавилось еще как второе чтение 2 Тим 4:6–8,17 и сл.), имеет теперь новые молитвы предстоятеля и новую собственную префацию.

Если праздник 29-го июня в первую очередь посвящен страданиям апп. Петра и Павла, то имеются еще два посвященных им праздника, тематика которых больше посвящена значению трудов обоих первоверховных апостолов.

Праздник Обращения св. Апостола Павла (25-го января) возник в Галлии в VIII в. и был параллельным праздником к за восемь дней до него отмечаемому (18-го января) воспоминанию о вручении ап. Петру примата в Церкви. «Как последний праздник имел предметом призвание ап. Петра стать главой Церкви, так первый посвящался призванию ап. Павла к благодати и к апостольству среди язычников»[53].

Соотнесен с вручением примата также праздник ап. Петра 22-го февраля, т.н. «Кафедра Св. Апостола Петра» (*kathedra Petri*). Праздник имеет свои корни в поминовении мертвых в языческом Риме и восходит к упоминавшимся *parentalia*, совершавшимся 13–22-го февраля, причем в самом конце праздновался семейный праздник (*chari, charistia* или *cara cognitio*), за которым во время семейного застолья для умершего оставляли свободное седалище.

Поскольку точный день кончины ап. Петра неизвестен, то его поминали во время общего поминовения усопших 22-го февраля, а

---

[52] Адам (Adam, *Kirchenjahr* 194) называет три различных литургических торжества в трех разных местностях, которые в III в. все приходились на 29 июня, а именно: праздник св. Петра в базилике, названной его именем; праздник ап. Павла за стенами града; «наконец, совместное поминовение на Аппиевой дороге "к катакомбам" (*Via Appia, ad catacumbas'*) вблизи нынешней церкви св. Себастьяна, где в III в. во время преследований христиан при Валериане, вероятно, временно были сокрыты их тела или по крайней мере головы».

[53] Eisenhofer 1, 605.

оставленный для него стул в дальнейшем был перетолкован как епископское учительное седалище (*kathedra*) и соотносил праздник с возглавлением Петром Римской Церкви.

После того, как в Риме был воспринят праздник 18-го января, возникший в Галлии и также посвященный Папскому служению ап. Петра, возникло удвоение кафедральных праздников. «На это затруднение компилятор *Martyrologium Hieronymianum* ответил тем, что присовокупил к старшему празднику 22-го февраля слова́ "в Антиохии", вследствие чего младший праздник 18-января стал называться "Кафедра ап. Петра в Риме"»[54].

Обе памяти лишь в 1558 г. были предписаны Папой Павлом IV как праздники для всей Церкви, но праздник 18-го января уже в ходе реформы рубрик 1960 г. был вычеркнут, тогда как праздник 22-го февраля оставлен, поскольку он более древний. В новом Миссале 1970 г. этот порядок сохранен[55].

Праздники других апостолов и евангелистов[56] относительно равномерно распределены по всему церковному году.

Праздник св. Матфия* в Генеральном календаре перемещен на 14 мая, поскольку старая дата (24 февраля) всегда приходится на постное время; тем не менее в Региональном календаре для области распространения немецкого языка удержана прежняя дата.

Евангелист Марк считается первым епископом Александрии. В VIII в. его мощи были перенесены в Венецию, и он стал патроном города, что породило здесь его развернутое богослужебное почитание. Лишь с X–XI в. такое же почитание засвидетельствовано и для Рима.

Совместный праздник апп. Филиппа и Иакова Младшего** первоначально приходился на 1-е мая, — это был день нового освящения заново отстроенной Римской церкви свв. апостолов 1-го мая 570 г. Это-

---

[54] Eisenhofer I, 605.

[55] Ср. по данному вопросу также: Adam, *Kirchenjahr* 199.

[56] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 199–204.

* Ап. Матфи́я († 63) легко спутать с апостолом и евангелистом Матфеем (память 21 сентября). Между тем ап. Матфий сначала принадлежал к кругу из 70-ти апостолов, а затем по жребию был включен в круг 12-ти апостолов на место предателя Иуды Искариотского (Деян 1:15–26). — *Прим. перев.*

** Именование апостола Иакова Алфеева *Младшим* восходит к Мк 15:40, где, правда, апостол назван *Меньшим* (ὁ μικρός), но может объясняться также и простым противопоставлением его ап. Иакову Зеведееву (или *Старшему*), который действительно был старшим братом ап. Иоанна. — *Прим. перев.*

му празднику, вследствие установления на 1-е мая «праздника святого Иосифа Труженика», в 1955 г. пришлось переместиться на 11 мая, но сейчас, по новому порядку, он передвинут ближе к старой дате — на 3 мая.

Ап. Фома, как полагают, принял мученическую кончину в Индии; частица его мощей была 3-го июля перенесена в Эдессу. Поскольку первоначальная дата его праздника (21 декабря) пришлась на время непосредственной подготовки к Рождеству, была выбрана дата 3 июля как день перенесения мощей апостола.

Ап. Иаков Старший, который вместе с апп. Петром и Иоанном входил в узкий круг наиболее близких учеников Иисуса, принял мученическую кончину уже при Ироде, и над его могилой в Иерусалиме была выстроена церковь. Предполагаемое обретение его мощей в испанском городе Компостела* столь же легендарно, как и его проповедническая деятельность на Иберийском полуострове, хотя именно эта легенда дала толчок самым мощным паломническим потокам Средних веков.

Во многих сакраментариях VIII в. его праздником показан день 25 июля.

Почитание св. Варфоломея (24-го августа) сопряжено с перенесением его сомнительных мощей в Рим на рубеже первого и второго тысячелетий, равно как и праздник апостола и евангелиста Матфея (21 сентября), чьи мощи якобы из Эфиопии попали в итальянский город Салерно. Здесь Папа Григорий VII**, изгнанный из Рима, в 1084 г. освятил собор, построенный над ракой с мощами.

Почитание апостола и евангелиста Луки — одинаково на Западе и на Востоке. Совпадает и дата праздника — 18 октября.

Совместный праздник апп. Симона и Иуды (28 октября) довольно поздно пришел из Галлии в Рим, тогда как праздник (30 ноября) св. Андрея, первозванного апостола и брата ап. Петра, установился весьма рано, когда Папа Симплиций (468–483) построил для него церковь рядом с церковью *S. Maria Maggiore*. Ап. Андрея любят называть

---

* Ап. Иоаков Старший принял мученическую смерть в 44 г., когда царем был Ирод Агриппа I (Деян 12:2). — *Прим. перев.*

** Св. папа Григорий VII (понтификат: 1073–1085) находился в конфликте с императором Генрихом IV, который приказал избрать Анти-Папу и подступил к Риму, взяв его после двухлетней осады. Папе Григорию пришлось отправиться в изгнание сначала в Монте-Кассино, а затем в Салермо, где он и скончался. — *Прим. перев.*

«апостолом-основателем» Византийской Церкви, но перед нами скорее легенда с церковно-политическими мотивами[57].

Д. Праздник архангелов (29 сентября) и прочие праздники в честь ангелов

8 ноября Византийская Церковь празднует «Собор архиетратигов Михаила и Гавриила и прочих небесных сил бесплотных»[58]. Император Константин построил недалеко от Боспора церковь в честь Архангела Михаила, что позволяет сделать вывод о почитании Архангела. Тем не менее дата 8-го ноября все-таки связана с освящением церкви Архангела Михаила в Термах Аркадия в Константинополе.

«Постройка церкви там, где не было никаких местных памятей, стала образцом для начала литургического почитания ангелов, т.е. день освящения соответствующей церкви сам по себе становился праздником св. Архангела, и сказанное относится как к Востоку, так и к Западу»[59].

Этот обычай сказался также на дате 29-го сентября, которая считается днем освящения Михайловской церкви в Риме. Согласно Эйзенхоферу (*Eisenhofer*), то же самое относится к 8-му мая, когда состоялось освящение Михайловского святилища на Монте Каргано в Апулии.

С другой стороны, 8-е мая 492 г. считается датой явления Архангела в этом месте, и здесь развился праздник «Apparitio S. Michaelis Archangeli»*. Он просуществовал вплоть до реформы рубрик, наряду с Михайловским праздником 29 сентября, а этот последний до нового литургического порядка также и в наименовании содержал ссылку на освящение церкви в Риме («*Dedicatio***, праздник освящения церкви св. Архангела Михаила»).

---

[57] Относительно ап. Андрея Первозванного как возможного апостолического основателя Византийской Церкви ср.: F. Dvornik: *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*. Cambridge (Massachusetts) 1958. H. G. Beck: *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München 2. Aufl. 1977, 34f.

[58] Ср.: Edelby, *Liturgikon* 666–669. Имеется еще малый праздник Архангела Михаила 6 сентября, имеющий темой приписанное ему чудо в Колоссах (*Хонех*). Ср.: Edelby, *Liturgikon* 590f.

[59] Eisenhofer I, 602.

* Букв. «Служение Св. Михаилу Архангелу». — *Прим. перев.*

** «Посвящение». — *Прим. перев.*

Два других Архангела, имена которых присутствуют в Свщ. Писании, — Гавриил и Рафаил, — и раньше почитались в различные дни, но лишь в 1921 г. их праздники (24-го марта — Гавриила, 24-го октября — Рафаила) были внесены папой Венедиктом XV в Римский календарь. В новом литургическом порядке оба этих праздника оказались вычеркнутыми, а поминание архангелов Гавриила и Рафаила было присовокуплено к празднику Архангела Михаила 29 сентября, так что в этот день первоначально вместе с Михаилом поминались также и все прочие «бесплотные силы».

Следы первого собственного праздника Ангела-хранителя обнаруживаются лишь в XVI в. во Франции и в Испании, но в Бревиарии 1568 г. этого праздника еще нет, так что в 1582 г. епархия Валенсии должна была еще испрашивать себе у Святейшего Престола разрешение совершать такие празднования.

По просьбе императора Фердинанда II папа Климент IX в 1667 г. установил праздник Ангела-хранителя для его империи и поместил его на 1-е воскресенье в сентябре. Папа Климент X перенес его на 2-е октября и распространил на всю Церковь. В новом Календаре этот день удержан в качестве обязательного праздника[60].

Литература

A. Angenendt: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart.* München 1994.

H. J. Auf der Maur: *Feste und Gedenktage der Heiligen. Gottesdienst der Kirche I 6, 1: Feiern im Rhythmus der Zeit II/l.* Regensburg 1994, 65–357.

L. Heiser: *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres.* Trier 1981 (Sophia Bd. 20).

P. Jounel: *Le culte des saints: Martimort IV.* Paris 1983, 124–145. Он же: *Le culte de Marie: Martimort IV*, 146–166.

K. A. H. Kellner: *Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart.* Freiburg i. Br. 3. Aufl. 1911.

Th. Klauser: *Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung.* Köln – Opladen 1960.

[60] Ср.: Adam, *Kirchenjahr* 204f.

B. Kleinheyer: *Maria in der Liturgie*. In: W. Beinert / H. Petri (Hgg.): Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1984, 404–439.

M. Righetti: *Manuale di storia liturgica II: L'Anno Liturgico — Il Breviario*. Milano 1955, 265–303: Il culto e le feste di Maria SS; 304–360: Il culto e le feste dei Santi.

E. Sauser: *Heilige und Engel im Kirchenjahr*. Regensburg 1979.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

ДОПОЛНЕНИЯ И ИСПРАВЛЕНИЯ

Через шесть лет после выхода в свет 1-го издания книги потребовалось доработанное 2-е издание — в его немецкой и итальянской версиях. Для готовящихся публикаций на других языках теперь соответственно появилась возможность прибавить к тексту 1-го издания настоящее Послесловие, в котором отражены исправления, добавления и комментарии 2-го издания.

Само собой разумеется, что как подготовленный для 2-го издания текст, так и (в первую очередь) данное Послесловие отражают прогресс, имевший место в исследовании проблематики за истекшее время. Прежде всего пополнены списки литературы за счет новых актуальных публикаций.

Правомерно указать также на некоторое смещение акцентов. Прежде всего сошлемся на серьезную экклезиологическую проблему: поскольку в различных церковных регионах катастрофический размах приобрела нехватка священников, а значение мирян за богослужением возрастает все больше, в научной литургической литературе начинает принижаться и даже ставится под вопрос роль и богословский вес рукоположенного духовенства. Проблемы *stantis et cadentis Ecclesiae** и соответственно Литургии Церкви привели к разработке ряда подобных релятивирующих «христологий Литургии»; в противоположность им сейчас, разделяя взгляды Жана Корбона (*Jean Corbon*), мы еще раз возобновляем и усиливаем точку зрения, согласно которой до воплощения Сына Божия — Литургии не было.

Наш тезис о «долитургическом времени» уже критиковали с разных сторон. Тем не менее надо непреклонно отстаивать эту суть хрис-

* «Стояния и падения Церкви». – *Прим. перев.*

тианской идентичности. Ею никак нельзя поступиться, хотя во всевозможных модных богословских течениях и представлены настойчивые попытки так или иначе релятивировать Личность и искупительное значение Того, имя Которого превыше всех «небесных, земных и преисподних» (Фил 2:9).

Бистен, весна 2002 г.
Михаил Кунцлер

К разделу 1.2
Проблематичное понятие «культа», или: для чего вообще требуется богослужение?

Понятие «культа» таит в себе опасность. Оно иногда ведет к ложному мнению, что человек, осуществляя определенные религиозные действия, якобы способен повлиять на Бога, добиться от Него благодати или благословения. Следовательно, нам никуда не уйти от принципиального скепсиса по отношению к «культу», поскольку это понятие, к сожалению, лишь неотчетливо выражает идею, что за богослужением любому человеческому поступку непременно предшествует нечто, а именно: Божественная искупительная инициатива, выраженная в видимых знаках и внешних проявлениях службы. Между тем лишь эта инициатива и придает смысл внешним обрядам, всему богослужению.

С другой стороны, культовые действия — это «азбука и грамматика религии»[1]. Стало быть, нельзя просто взять и отказаться от культа; необходимо, однако, приложить усилия, чтобы вышеназванное заблуждение о якобы имеющейся возможности у человека повлиять на Бога было исключено — полностью.

Конечно, та форма человеческого поведения, которая подпадает под понятие «культа», очень нужна, но лишь тогда, когда «культ» понимается в смысле «отлаженного чина обхождения со Святым».

Особый чин необходим, поскольку человеку присуща восходящая к первородному греху — вследствие человеческого пра-недоверия к Богу — тенденция банализировать и низводить до уровня обыден-

---

[1] R. Schaeffler: *Der Kultus als Weltauslegung.* In: B. Fischer / E. J. Lengeling / R. Schaeffler / F. Schulz / H. R. Müller-Schwefe: Kult in der säkularisierten Welt. Regensburg 1974, 9-62.61.

ной жизни все Святое и Сверхъестественное. Повседневность быта не устремлена к Богу, а желает, облекаясь в самочинную славу, придать смысл себе самой[2]. Именно поэтому и потребна некоторая доля культа как такого «чина обхождения со Святым», который радикально отличался бы от всего другого вокруг нас и сам по себе был бы устремлен исключительно к Богу.

Культ нужен не потому, что так решили богословы, но ради человека. Человек же должен себе самому поставить предел, и тогда Святой Бог, огражденный от банального и приниженного, предстанет в подлинном свете, заявит о Своем искупительном присутствии. Особенно четко «сакральное пространство» обозначается в служении Литургии[3], вследствие чего «Евхаристическая Трапеза обставлена обрядами и священнодействиями, свидетельствующими о ее над-обыденности»[4], а над-обыденность может исходить только от Самого́ Бога.

В обхождении с Богом разрушительный эффект имеют формы поведения, абсолютно не соответствующие тому особенному случаю, когда Творец выходит навстречу своим тварным созданиям. Только в этой встрече, в тотальной противоположности, совершается контакт между конечным и бесконечным: человек лицом к лицу стои́т перед Богом, Бог же во всем, чем является и чем обладает, радикально отличен от человеческого и конечного. Противоположность состоит в том, что мы вновь и вновь видим свои пределы и тем самым наталкивается на отрицание: там — вечность, тут — скоротечность; там — искупление, тут — погибель; там — полнота жизни, тут — неполнота; там — блаженный в себе покой, тут — отчаянная погоня за смыслом и будущим; там — всемогущество, тут — бессилие и т.д.

Встреченный Бог — это (для человека) Абсолютно Другой, да и зависит от Него человек абсолютно. Перед Всемогущим Лицом, познаваемым в абсолютной уникальности, человеку ничего не остается, как повергнуться на землю и обнаружить свое полное послушание Тому, кем он сам не является[5].

---

[2] H. Mühlen: *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen.* Paderborn 1970, 75.

[3] Согласно Шюрманну (*Schürmann* 94f), потому-то Евхаристия сама по себе нетерпима по отношению к любой «десакрализации». Ср.: H. Schürmann: *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der «Entsakralisierung».* In: Seels. 38 (1968) 38–48, 89–104.

[4] Mühlen, *Entsakralisierung* 19. Намного подробнее там же на сс. 463–467.

[5] Vgl. H. U. v. Balthasar: *Die Würde der Liturgie.* In: IKaZ 7 (1978) 481–487, 481.

Суть христианского учения состоит в том, что Бог благорасположен к человеку, причем до совершенной полноты, ибо Он позволил вочеловечиться Сыну и тем самым одарил своей Божественной жизнью человека и мир. Тем не менее абсолютная Инаковость Бога по сравнению с Его творением и зависимость последнего от Творца ничуть не исчезают. Такова специфика в отношениях между Богом и миром, и она должна найти себе выражение в богослужебных формах, которым всем свойствен характер благочестия.

Бог, «везде Сущий и все Исполняющий»*, создавший все и всех и непрестанно содержащий бытие; Тот, от Которого исходит жизнь и в Котором она навеки сохранена и укрыта; Тот, от которого мир зависит абсолютно, — Сей Бог требует благоговейного обхождения с Собой! И дело не в том, что Бог, подобно гордо напыщенному человеку, якобы придает значение «благородству форм»! Обхождение с Богом, от Которого все исходит и к которому все возвращается, потому требует благоговения, чтобы человек не смог со временем принизить Бога до уровня земного и ограниченного, ибо тогда будут обмануты присущие тому же человеку надежды на счастье и грядущую жизнь. Обхождение с Богом предполагает благоговение и, соответственно, отлаженность форм культового поведения, — тогда перед мысленным взором человека пребывает величие Божие и тем самым он не упускает из вида и залог собственного упования!

В свете сказанного культ, эта азбука и грамматика религии, имеет непреходящее значение: он не позволяет человеку своим поведением на деле низводить Святое и Сверхъестественное до банального и повседневного, а устремляет человеческую жизнь к Богу, хотя она, как говорилось, стремится приписать смысл бытия себе самой и облечься в самочинную славу[6]. Культ, как «отлаженное обхождение со Святым», коренным образом отличен от всех прочих видов человеческого поведения и устремлен единственно к Богу. Не Бог, а человек нуждается в культовых формах обхождения: люди ставят заслон самим себе, и Бог, огражденный от банального и низкого, предстает перед ними Своим искупительным присутствием.

---

* Цитата из византийской молитвы Святому Духу: «Царь Небесный, Утешитель, Дух истины, *везде сущий и все исполняющий...» — Прим. перев.*

[6] Mühlen, *Entsakralisierung* 75.

К разделу 1.5.3
Пред-литургийное время

Совершалась ли Литургия уже в Ветхом Завете? Совершают ли ныне Литургию иудеи в своих синагогах? Конечно, они много веков совершают богослужение, и в этом нет сомнения, но совершают ли они «Литургию» в христианском смысле слова?

Кто отваживается сказать: «нет», на того ангажированные христиане, и богословы впереди всех, обрушивают проклятья. Им кажется, что на фоне в прошлом проблематичных взаимоотношений между христианами и иудеями они тем самым якобы устанавливают добрую атмосферу между ними.

Мы, однако, представляем христианское богословие, в котором понятие «Литургии» не может быть оторвано от вочеловечения предвечного Сына Божия. Именно Сын Божий принес на землю небесную Литургию совершенной любви трех божественных Лиц друг ко другу, дабы вовлечь человека и мир в горячую любовь и жизненную полноту Троицы-Единицы. Следовательно, любая «христология Литургии», в которой принижается этот фундамент веры или даже отдается на откуп самоволию, разрушает само ядро веры и богослужебной практики христиан.

Между тем в вочеловечение Сына Божия Израиль не поверил, и иудеи не верят в него до сих пор. Вот почему Корбон (*Corbon*) назвал время Ветхого Завета «пред-литургийным временем»[7]. Как раньше, так и теперь сказанное по праву приложимо к иудейскому культу, причем «пред-литургийное» — это не какое-либо, а непременно христологическое понятие, так что понятие «Литургии» логически следует ставить в неразрывную связь с пришествием в мир Сына Божия, принявшего человеческую природу. Соответственно понятие «Литургии» ни в коем случае нельзя применять не только к богослужению Израиля и современного иудаизма, но и к культовым актам всех прочих религий вообще.

Здесь нет дискриминации ни людей, ни их религиозных представлений. Перед нами принципиальное богословское решение, поко-

---

[7] Jean Corbon: *Liturgie aus dem Urquell. Übertragen und eingeleitet von H. U. von Balthasar*, Einsiedeln 1981, 163f.: Во времена Ветхого Завета «был известен культ — с жертвоприношением и синагогой, — но Литургия не была известна».

ящееся на христологической убежденности, а эту последнюю, естественно, следует предполагать у каждого христианина.

То же самое может быть изложено в категориях *катабасиса* (Божественного нисхождения) и *анабасиса* (человеческого восхождения): каждый культовый акт до Христа и вне Тела Христова имеет единственно анабатическую природу, когда человек в поклонении культового акта обращается к своему богу; катабасис, нисхождение Бога к человеку, как это совершилось во Христе, совершается единственно в Бого-Служении (служении Бога человеку и миру) христианской общины как мистического Тела Вочеловечившегося, Который, как его Глава, осуществляет свое священническое служение в совершении Литургии.

К разделу 1.8.5
Царственное и служáщее священство

Хотя со всех сторон, в том числе как раз из лагеря литургистов, раздаются голоса сомнения, все же образ Христов как был, так и остается ядром сакраментального священнического бытия. В терминах классического богословия Запада этот тезис выражен в понятиях как «репрезентации Христа», так и действования священника «от лица (*in persona*) Христа».

Кончено, возможно, что термины отягощены ассоциациями нео-схоластического богословия. В нео-схоластике первоначально правильно понятая суть репрезетации священником Христа была подменена богословием священнического сана. Стали доказывать, что священник при рукоположении, в отличие от мирянина, получает строго-личные полномочия в смысле особой «мощи». В те времена прибегали к преувеличениям, сегодня уже невозможным: рассуждали, например, о «власти» священника даже над Телом Христовым[8], о «мо-

[8] Vgl. F. Eisenbach: *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils.* Mainz 1982, 406–412. Цитаты приводятся из энциклики «Ad catholici sacerdotii» (от 20 декабря 1935 г.), см.: AAS 28 (1936) 5–35.12 (по-немецки: *Rundschreiben Papst Pius' XI. über das katholische Priestertum*, Innsbruck–Wien–München, o. J., 7): Так например, Папа Пий XI говорил о «неизреченном величии человека-священника, который получает власть даже над Телом Христовым»; имеется в виду как Евхаристическое Тело, так и Тело Церковное!

щи», превосходящей потенции тварного человека. Возможно, что как раз это богословие священнического сана, — а оно покоится прежде всего на понятии полномочий (от которого, в конце концов, невозможно отказаться), — и затрудняет иного богослова согласиться с тем, что понимаемая под выражением «in persona Christi» репрезентация Христа все-таки достигается рукоположением в священство. Соответственно иным богословам трудно признать за священником более высокую реальность, чем за человеком, который занимает просто авторитетное положение в Церкви, совсем не требующее, согласно как католическому, так и православному пониманию, сакраментального посвящения.

Возможно, только недооцененное на Западе богословие образов («икон») христианского Востока[9], надежно покоящееся на представлениях о Воплощении и не сводимое к полной претензии на реальность, — только оно предельно ясно представило священнический сан в его функции быть Иконой Христа. С этой иконой Христа дело обстоит не иначе, чем с иной другой иконой Господа, — который «везде сущего и все исполняющего», как об этом говорится в одной из молитв за византийской Литургией: икона Христа позволяет верующему Его постичь, ибо Присутствующему незримо придается зримая телесность, к которой можно прикоснуться, посредством которой Христос воспринимается органами чувств, становится предметом поклонения и почитания. Верующие ни в коем случае не поклоняются ни дереву, ни краскам, ни золоту иконы, ибо они встречаются с Тем, Который присутствует здесь и сейчас и Который показывает Себя им не плотски, а в образе.

Святые иконы — это «окна вечности»: посредством материальной иконы Изображенный и взирающий на образ общаются друг с другом; икона дает им возможность взаимного реального присутствия. Будучи на деле богословием присутствия, богословие образов определенно имеет дело с живыми связями. То же относится и к созерцанию сана, требующего рукоположения, ибо оно имеет свою основу в отображении священником и епископом Христа, присутствующего и действующего здесь и сейчас.

---

[9] Ср. по этому поводу: C. Schönborn: *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*. Wien 1998 [имеется русский перевод: К. Шёнборн. *Икона Христа. Богословские основы*. Милан–Москва, 1999. — *Прим. перев.*]; J. Ratzinger: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*. Freiburg–Basel–Wien 2000, 99–116: Die Bilderfrage; W. Nyssen: *Zur Theologie der Ikone: HOK II*, Düsseldorf 1989, 236–245; L. Ouspensky / W. Losskij: *Der Sinn der Ikonen*, Bern–Olten 1952; D. Rousseau: *L'icône, splendeur de ton visage. Préface d'Olivier Clément*, Paris 1996.

К разделу 2.5.2
Литургический язык

Несмотря на отрицательное отношение Рима к попыткам служения Литургии на родных языках народов, переводы богослужебных текстов на различные языки все же предпринимались. Так, в свое время Миссал по разрешению Папы Павла V* был переведен на китайский язык, но из-за полемики об обрядах так и не вошел в употребление. Имелись также разрешения Святейшего Престола на переводы Миссала на персидский, арабский, грузинский и армянский языки. При Папе Урбане III** в 1631 г. был предпринят перевод Римского Миссала 1570 г. на церковнославянский язык (с использованием глаголической азбуки)[10], явившийся продолжением традиции богослужебного использования родного для славян языка***.

Стремясь позволить верующим деятельно участвовать в служении Мессы, литургисты эпохи Просвещения настоятельно требовали переводов богослужебных текстов на родные языки. И действительно, подлинно активное, полное и плодотворное участие всей общины в богослужении, как это подчеркнуто на II Ватиканском соборе, возможно только тогда, когда нет языкового барьера, этой смысловой преграды для большинства присутствующих за службой. Не родной, а другой литургический язык за богослужением лишь тогда осмыслен и допусти́м, когда практически все его понимают.

С другой стороны при переводе на родные языки возникают многочисленные проблемы — как приспособления текстов к современному чувству языка, так и сохранения высокого языкового стиля, подобающего литургической ситуации, а при этом опять-таки возни-

---

* Понтификат Папы Павла V: 1605–1621 гг. — *Прим. перев.*

** Понтификат Папы Урбана III: 1623–1644 гг. — *Прим. перев.*

[10] Также и Римский Миссал 1970 г. имеется теперь в старославянском переводе, набранном глаголицей, с латинской транскрипцией; ср.: *Rimskyj Misal, povelěnijem svjataho vseljenskaho senma vatikanskaho druhaho obnovljen i oblastiju Pavla papeža šestaho izdan. Mešnij Čin s izbranymi mšami vlašča češskaho v slověnskyj jazyk preložen.* V Olomuci 1992.

*** Первоучители славян Кирилл и Мефодий впервые перевели фрагменты из Священного Писания и основные чины богослужения (включая Литургию) в 863 г., но эти переводы удержались только у восточных и южных славян. Западные славяне (за исключением Долмации, где традиция славянского глаголического богослужения в латинском обряде просуществовала до XX в.) вплоть до решений II Ватиканского собора слушали Мессу по-латыни. — *Прим. ред.*

кает опасность, что какая-то часть пришедших на службу останется пассивной из-за своих языковых предпочтений.

Конечно, ради того, чтобы привлечь всех к деятельному участию, на Западе пришлось до конца разрушить некогда существовавшее единое поле латинского литургического языка. Тем не менее сейчас, как и раньше, имеет смысл, чтобы верующие овладели «латинской основой» ряда молитв и песнопений, в том числе для того, чтобы участвовать в совместных богослужениях на международном уровне.

К разделу 2.6.3
Литургическая музыка после II Ватиканского собора

Сказанное выше относительно языка относится также к музыке и пению за богослужением: повседневный музыкальный опыт и высокая музыкальная культура Литургии образуют два мира. Собственно, даже мир классической музыки ныне доступен лишь малому числу людей. В этом аспекте и Григорианский хорал может стать музейной экзотикой: если вспомнить, какой вид приобретает подлинное Григорианское пение, когда его исполняют как поп-музыку, то видно, насколько труден подход к литургическим запросам хорала и к его духовному и исполнительскому уровню для грядущих поколений с их совершенно иным восприятием музыки.

Создаваемые сейчас «новые духовные песни»* — это, несомненно, не решение проблемы; как поделки невысокого музыкального и текстового уровня, они не имеют перспектив удержаться надолго[11]. Поэтому нам никуда не уйти от трудной задачи терпеливого приобщения паствы к высоким формам литургической музыки, чтобы ее мир открылся и для будущих поколений. Наиболее трудным будет путь к Григорианскому хоралу, хотя бы из-за того, что знание латыни стремительно сокращается.

---

* Имеется в виду возможность включения в Мессу песнопений, сочиненных современными композиторами и поэтами и исполняемых в современной синкопированной манере, в том числе с применением обиходных музыкальных инструментов (например, гитары, барабана и т.д.). — *Прим. перев.*

[11] Ср.: P. Bubmann / R. Tischer: *Spielarten populärer religiöser Musik.* In: Dies. (Hgg.): Pop und Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrömmigkeit? Stuttgart 1992, 16–28.; P. Bubmann: *Vom Gospelrock bis Sacropop — Populäre christliche Musik — Ein Überblick.* In: P. Bubmann / R. Tischer (Hgg.): Pop und Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrömmigkeit? Stuttgart 1992, 116–127.

К разделу 2.9.4
Непреходящая задача освоения литургического пространства

Служение священника *versus populum*[*], несомненно, представляет собой один из ярких признаков обновленного богослужения. Но в то же время демонстративное совершение богослужения лицом к Востоку — это один из знаков оппозиции литургическому обновлению.

Правда, совершение богослужения лицом к народу нигде и не предписано в новом Миссале. Напротив, имеются веские причины, чтобы служить лицом к Востоку: тогда все участвующие в богослужении (как священник, так и миряне) устремлены ко Христу, на Второе пришествие Которого символически указывает восточная ориентация молитвы. Не следует забывать также о великой традиции направленной на Восток молитвы как в Восточных Церквах, так и в Западной.

Чем бы ни закончилась идеологическая перестрелка между критиками и сторонниками литургического обновления, направление лица священника на Восток, вследствие его большого экуменического значения, может вновь заявить о своих правах, и это не ностальгическая утопия[12].

К разделу 3.1.3
Божественная Литургия приходит к нам — через Жертву

Ссылаясь на принцип «Lex orandi lex credendi» и учитывая итоги экуменического обсуждения, Штуфлессер (*Stuflesser*)[13] заключает, что ныне, когда мы вновь обрели библейское понятие анамнесиса, можно считать преодоленным (сложившееся в Реформации) противопоставление уникальной Голгофской Жертвы Христовой, с одной стороны, регулярно повторяющимся жертвам-похвалам приходской общины — с другой.

---

[*] «Лицом к народу». — *Прим. перев.*

[12] Vgl. A. Gerhards: *«Blickt nach Osten!» Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie — eine kritische Reflexion nachkonziliarer Liturgiereform vor dem Hintergrund der Geschichte des Kirchenbaus.* In: M. Klöckener / A. Join-Lambert (Hgg.): Liturgia et unitas. In Honorem Bruno Bürki. Fribourg–Genéve 2001, 197–217; U. M. Lang: *Conversi ad Dominum. Zu Gebetsostung, Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau.* In: Forum Katholische Theologie 16 (2000) 81–123.

[13] M. Stuflesser: *Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi*

Когда совершается богослужение, Жертва Христова образно является нам не как совокупность разнообразно исполненных обрядов приношения, а посредством Евхаристической Трапезы. Что же до приобщения общины к жертвенному деянию Христа, то достаточно свидетельства неколебимой веры, что Христос пожертвовал за нас жизнью. Чтобы выразить это приобщение, никакого специального культового акта от нас не требуется, и, конечно, не требуется принесения естественных продуктов, как бы ни расцвечивать эту «жертву».

Соответственно когда речь идет о приношении (в жертву) Тела и Крови Христа, трудно уразуметь, почему ряд богословов стремится заменить понятия «приношения» и «жертвы Церкви» понятием «самоотдачи общины». За всеми суждениями о Евхаристической Жертве кроется непреодоленный страх перед критикой, высказанной в период Реформации, что Церковь, наряду с Крестной жертвой Христа, якобы совершает еще собственную жертву, ведущую к отпущению грехов, вследствие чего Крестная жертва обесценивается.

Между тем не может быть такой Жертвы Христовой, т.е. Жертвы Главы, в которую так или иначе не вовлеклось бы Его Тело, а Тело — Церковь. Церковь определяет срок, когда будет совершаться жертва Христа, Ее Главы; и все, что Христос, Ее Глава, в своем самопожертвовании предуготовит для нее, — она принимает.

В отличие от Штуфлессера, Витт (*Witt*) настойчиво выступает за представление в образе богослужения Жертвы как Христовой, так и Церковной. Он, конечно, как и все ссылается на взаимную переплетенность действий Христа и Церкви, но тем не менее, по его мнению, следует говорить и о собственной жертвенной активности Церкви, ибо лишь так (опережающее ее и делающее ее возможной) действование Христа может стать реальностью в созидании Им Церкви[14]. Как считает Витт, жертву приносит единый Христос (*totus Chrisrtus*), и несомненно в первую очередь как Глава, но в то же время и члены, когда они, совершая Литургическую жертву, принимают ее действенность на себя — ради искупления и освящения мира.

---

am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (Münsteraner Theologische Abhandlungen Band 51). Altenberge 1998.

[14] Th. Witt: *Repraesentatio Sacrificii. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie.* Paderborn 2001.

К разделу 3.4.1
«Преддверия»

В первом членении Месса состоит из двух больших частей — Литургии слова и Евхаристии в собственном смысле слова. Как бы кто не подразделял чин Мессы, документы Конституции о богослужении свидетельствуют однозначно, что обе больших части — а также и все прочие подразделения — «так тесно связаны между собой, что составляют единый акт богопочитания» (SC 56). Отцы II Ватиканского Собора заявили об этом, желая дать наставление верующим, дабы они считали все части Мессы одинаково важными и почитали присутствием всю Мессу целиком. Если свести наставление к одной лишь катехитической важности, то этого было бы мало. За Евхаристическим богослужением совершается встреча, жизнетворная встреча между Триединым Богом и общиной Иисуса через Христа, Господа нашего, и во Святом Духе. Ради человека эта встреча совершается так, как встречаются и общаются между собой люди.

Следовательно и за Мессой бывают поля напряженности и различные вершины, бывают подготавливающие преддверия, бывают центры и завершения, что вовсе не мешает богослужению всегда восприниматься в цельном единстве, как к этому призвали Отцы Собора.

В известном смысле по мере совершения Мессы присутствие Господа «сгущается», и об этом не раз и по-разному сказано в весьма принципиальной статье 7 Конституции о богослужении, а именно: Христос присутствует посреди общины, собранной во Имя Его (ср. Мф 18:20), а также в личности рукоположенного в сан священника, ею руководящего и изображающего присутствующего Христа, в Своем слове, и, наконец, таинственным образом, в самих Свв. Дарах.

К разделу 4.1.1
Таинства как средства освящения человека и мира

В известном смысле имеются всего два «sacramenta maiora»* — Евхаристия и христианское посвящение (крещение, миропомазание и первое причастие); они занимают центральное место в сакраментальных действованиях Церкви. Другие таинства из числа седмерицы ориен-

* Букв.: «великие таинства». — *Прим. перев.*

тированы на названные два «главных таинства», но тем самым они не становятся «sacramenta minora»* и не причисляются к сакраменталиям. Эти последние — в отличие от постепенно сложившейся терминологии — могут рассматриваться как «sacramenta minora», — тем самым, с одной стороны, сохраняется седмерица «классических» таинств и, с другой стороны, показывается искупительное значение также и сакраменталий, тем более что в восточном богословии, в котором большое значение придается эпиклетическому элементу, сомнения в спасительности сакраменталий никогда не выражались...

К разделу 4.6.3
Чинопоследования преподания церковных поручений (ministeria)

В Папском *motu proprio* «Ministeria quaedam» не говорится о таких церковных поручениях мирянам, которые могут иметь значительную продолжительность. Практика длительных поручений, однако, такова, что они не соответствуют всеобщему священству, основанному на таинствах крещения и миропомазания; так что дискриминация сохраняется. Настоятельно требуют пересмотра как внутренние противоречия этого *motu proprio*, так и сложившаяся на его основе церковная практика преподания поручений (а в 1972 г. были фактически вновь введены некогда отмененные «низшие посвящения» для кандидатов в священство и диаконство, причем «на длительный срок» возложенное поручение краткосрочно продолжается лишь до рукоположения во диакона; сохраняется клерикальный запрет на рукоположение женщин). Пересмотр может состоять в том числе и в том, чтобы служения мирян в качестве чтецов и министрантов, поручаемые епископом на длительный срок, были в общинах распространены как на мужчин, так и на женщин.

К разделу 5.2.3
От Литургии Часов к молитве по Бревиарию

Римский Бревиарий, подготовленный по решению Тридентского собора, вышел в свет в 1568 г. В известном смысле на протяжении че-

* Букв.: «малые таинства». — *Прим. перев.*

тырехсот лет своего бытия он имел двойственную характеристику: с одной стороны, сохранял в своих основных чертах определенную стабильность (подобно Римскому Миссалу); с другой стороны, за четыреста лет вплоть до появления обновленной Литургии Часов все время подвергался изменениям, потому что, в частности, все новые и новые праздники в честь святых требовали публикации и новых формуляров. То же относится и к обновленной Литургии Часов; дальнейшее развитие Литургического года, в том числе и то же самое введение дней памяти новых святых, не может не выражаться также и в Литургии Часов.

С учетом деятельного участия в богослужении всех присутствующих за Литургией Часов эта последняя будет все чаще подвергаться изменениям. Она действительно должна стать не клерикальным чтением Часов, а, как к тому стремятся деятели Литургической реформы, подлинной литургией общины.

Новый раздел 5.5.3
Самостоятельная Литургия Слова — или воскресное богослужение в отсутствие священника

Богослужебная реформа, которую мы обсудим ниже, обнажает кризис в Церкви, потому что речь идет о литургических чинопоследованиях, которые должны прийти на смену главной службе приходской общины, а именно: воскресной Мессе. Ее некому совершать, поскольку в определенных регионах — как, например, в Западной Европе, а также и во многих странах, где действуют миссионеры, — все более угрожающие размеры принимает нехватка священников.

Мы имеем в виду не те молитвенные формы без участия священника, которые не связаны с нехваткой духовенства, а восходят к длительной традиции: таковы Молитва по розарию, молитва поминовения усопших, благочестивые молитвенные упражнения с воспоминаниями о страстях Христовых и т.д. Такие молитвенные собрания и в прошлом всегда были руководимы мирянами.

Литургия Слова как служба, замещающая воскресную Евхаристию и проходящая под руководством диакона или имеющего соответствующее поручение мирянина, могла бы стать выходом из тяжелой ситуации, в которой оказалась Церковь. Литургия Слова, конечно, немедленно уступит место обычной воскресной Мессе, как только вновь появится достаточно священников.

Уже само название литургической ролевой книги «Служение Литургии Слова», изданной по поручению епископов немецкоязычных кантонов Швейцарии и предназначенной для руководителя или руководительницы такой службы, указывает на ядро богослужения: благовестие Слова Божия. Бог посредством Свщ. Писания обращается к своей общине, а та отвечает на Божие обращение своим поклонением, восхвалением и прошениями. Это изданная епископами немецкоязычных кантонов книга со всей ясностью свидетельствует также, что служение Литургии Слова не должно однобоко превращаться в словесное и школярски выглядящее учебное мероприятие. В нем, наряду с пением и моментами молитвенной тишины, должны иметься также невербальные элементы (например, входная процессия, облачение служáщих мирян в подобающие им литургические одежды, употребление каждения и светильников, положение иконы Христа на престоле и т.д.). Община не только выслушивает Слово Божие, но и прославляет Господа, присутствующего в Своем Слове и обращенного к Его общине. Этот богословский взгляд едва ли возможен в том узком понимании евхаристического реального присутствия Господа, которое сложилось в противоборстве с протестантизмом.

Хотя и следует стремиться к тому, чтобы за воскресным богослужением были активизированы все органы чувств верующего, все же следует соблюдать и принципиальные различия. Литургия Слова — не есть Месса, «сокращенная за счет изъятия Евхаристической молитвы, поэтому она предполагает собственные принципы совершения. По этой причине мы видим интенсивную тенденцию отказаться от регулярного раздаяния за Литургией Слова Свв. Даров, освященных за одной из предыдущих Месс. Согласно этой точке зрения, лишь там, где Месса служится весьма редко и когда того требует польза душепопечения (да и то через определенные промежутки времени), Свв. Дары могут раздаваться также и за богослужениями, проводимыми в отсутствие священника. В остальном же важно не затемнять, как бывало раньше, тесной связи причащения с самим служением Евхаристии, ибо причащение есть интегральная часть именно и только Евхаристии; это положение со всей ясностью было еще раз выявлено в литургическом обновлении после II Ватиканского собора.

Определенная дистанция Литургии Слова от Евхаристической Литургии должна соблюдаться и во внешнем аспекте, чтобы не утрачивалось восприятие высшей формы воскресного собрания общины, каким является только Евхаристия. Поэтому следует непременно следить за тем, чтобы между Литургией Слова (и группой мирян, кото-

рые ее готовят и проводят) и Евхаристической Мессой (и предстоящим за ней священником) не складывались отношения конкуренции. Литургия Слова как воскресное богослужение общины в отсутствие священника должна открывать путь к Евхаристической Мессе и подводить к ней. По этой причине швейцарские епископы постановили, что если вдруг неожиданно окажется, что прибыл священник, то Литургия Слова служилась бы как часть полной воскресной Мессы.

К разделу 6.1
Литургический год: служение искупительных тайн Христовых на протяжении года

Весь Литургический год с его различными праздниками и праздничными периодами — это воспоминание о принесенном Христом Божественном искуплении. Поэтому год представляет собой великое целое в представлении единого процесса спасения человечества[15]. Но при этом, несмотря на приведенные тайноводственные соображения, нельзя изменить факта, что верующий человек воспринимает богослужения Литургического года в виде двух праздничных кругов — рождественского и пасхального. Оба круга каждый имеют свой собственный богословский характер и свои обычаи, которые сложились, так сказать, на полях богослужения. Богословски несомненно, что все прочие праздники Господа и Его святых глубочайшим образом связаны с центральным деянием Христовым. Но и здесь видно, что фактическое переживание церковного года разительно отличается от богословских тезисов.

---

[15] Ср. особенно: R. Berger: *Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres.* In: ALw 8 (1963) 1–20.

ПОПОЛНЕНИЕ БИБЛИОГРАФИИ

1.1 Совершился ли «богословский поворот» в литургической науке?

M. Schulz: Karl Rahner begegnen. Augsburg 1999.

1.2 Проблематичное понятие «культа», или: для чего вообще требуется богослужение?

A. Angenendt: Gezählte Frömmigkeit. In: FMSt 29 (1995) 1–71.
A. Angenendt: Libelli bene correcti. Der «richtige Kult» als ein Motiv der karolingischen Reform. In: P. Ganz (Hg.): Das Buch als magisches und Repräsentationsobjekt. Wiesbaden 1992, 117–135.
D. Berger: Thomas von Aquin und die Liturgie (Editiones Thomisticae). Köln ²2000.
K. Richter (Hg.): Liturgie ein vergessenes Thema der Theologie? (QD 107) Freiburg–Basel–Wien ²1986.
A. F. Utz: Thomas von Aquin: Religion — Opfer — Gebet — Gelübde. Lateinischer Text mit Übersetzung von J. Groner, Anmerkungen und Kommentar von Arthur Utz. Paderborn 1998.

1.3 Литургия — дело Божие и Божие служение многим

J. Pieper: Muße und Kult. München 1955. Neu herausgegeben in: Ders.: Kulturphilosophische Schriften. Hrsg. v. B. Wald (J. Pieper, Werke in acht Bänden). Hamburg 1999, 1–44.
J. Pieper: Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. München ²1964. Neu herausgegeben in: Ders.: Kulturphilosophische Schriften. Hrsg. v. B. Wald (J. Pieper, Werke in acht Bänden). Hamburg 1999, 217–285.

1.4 Видимый мир как предпосылка Литургии

J. Pieper: Sakralität und «Entsakralisierung» (1969). In: Josef Pieper: Werke in acht Bänden. Bd. 7: Religionsphilosophische Schriften. Hrsg. von B. Wald. Hamburg 2000, 394–419.

1.5 Ветхозаветный катáбасис: Божественный дар общине

P. Billerbeck: Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen. In: ZNtW 55 (1964) 143–161.
P. Billerbeck: Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen. In: ZNtW 55 (1964) 1–17.

1.6 Литургия первосвященника Христа

B. Kranemann / K. Richter (Hg.): Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche — Christusbekenntnis und Sinaibund (QD 159). Freiburg–Basel–Wien 1995.
M. Kunzler: Du, Einer aus der Heiligen Dreifaltigkeit, rette uns! Zur Christologie der byzantinischen Liturgie. In: J. Ernst (Hg.): Jesus Christus — Gottes Sohn. Herausforderung 2000. Paderborn 1998, 53–96.
M. Kunzler: Transitus. Die vergöttlichende Kommunikation Gottes mit der Welt durch den Gekreuzigten, Begrabenen und Auferstandenen als liturgietheologisches Paradigma. In: J. Ernst / St. Leimgruber (Hrsg.): Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche (FS J. J. Degenhardt). Paderborn 1995, 189–206.

1.7 Дух, «завершающий всякую святость» (Евхаристическая молитва IV)

пополнения литературы нет

1.8 Церковь как место и событие преподания благодати

E. Dassmann: Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden (Hereditas 8). Bonn 1994.
F. Frühmorgen: Bischof und Bistum — Bischof und Presbyterium. Eine liturgiewissenschaftliche Studie zu den Artikeln 41 und 42 der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums (Studien zur Pastoralliturgie 9). Regensburg 1994.

G. Greshake: Priester sein in dieser Zeit. Theologie, Pastorale Praxis, Spiritualität. Freiburg–Basel–Wien 2000.
W. Haunerland: Werk Christi und seiner Kirche. Liturgietheologische Aspekte und Akzente. In: HlD 52 (1998) 220–226.
M. Klöckener / K. Richter: Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung (QD 171). Freiburg–Basel–Wien 1998.
M. Kunzler: Das Charisma der Liturgie. Zu Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste. Paderborn 2001.
O. Nußbaum: Der Bischof als Liturge der ihm anvertrauten Teilkirche. In: Ders.: Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen. Hrsg. v. A. Gerhards / H. Brakmann. Paderborn–München–Wien–Zürich 1996, 185–201.

1.9 Ана́мнесис: нисхождение Божие в поток времени

A. Gozier: Odo Casel — Künder des Christusmysteriums. Regensburg 1986.

1.10 Теосис: обо́жение человека и мира как цель Божественного ката́басиса

M. Kunzler: Insbesondere für unsere allheilige Herrin... Der ἄξιόν ἐστιν-Hymnus als Zugang zum Verständnis des προσφέρειν ὑπὲρ im Heiligengedächtnis der byzantinischen Chrysostomos–Anaphora. In: A. Heinz / H. Rennings (Hg.): Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet (FS B. Fischer). Freiburg–Basel–Wien 1992, 227–240.

2.1 Ана́басис и его зримый образ

C. Colpe (Hg.): Die Diskussion um das «Heilige» (Wege der Forschung CCCV). Darmstadt 1977.
C. Colpe: Mysterienkult und Liturgie. Zum Vergleich heidnischer Rituale und christlicher Sakramente. In: C. Colpe / L. Honnefelder / M. Lutz-Bachmann (Hgg.): Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit. Berlin 1992, 203–228.
R. B. Dietz: Riten und Rituale in säkularer Gesellschaft. In: B. Kranemann / E. Nagel / E. Nübold (Hgg.): Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Men-

schenfähigkeit der Liturgie. Freiburg–Basel–Wien 1999, 93–99.
M. N. Ebertz: Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen — Gottes-Dienst in der entfalteten Moderne. In: Kranemann / Nagel / Nübold: Heute Gott feiern 14–38.
W. Haunerland: Werk Christi und seiner Kirche. Liturgietheologische Aspekte und Akzente. In: HlD 52 (1998) 220–226.
A. A. Häußling: Biblische Grundlegung christlicher Liturgie. In: HlD 55 (2001) 13–20.
H. J. Höhn: Wider das Schwinden der Sinne! Impulse für eine zeitkritische Ästhetik des Glaubens. In: B. Kranemann / K. Richter / F. P. Tebartz-van-Elst (Hgg.): Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie. Stuttgart 2000, 45–59.
B. Kranemann / E. Nagel / E. Nübold (Hgg.): Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Freiburg–Basel–Wien 1999.
B. Nadolski, Bogus[33]aw: Uwielbienie Jezusa Chrystusa w actio liturgicznej, In: T. Dola / R. Pierska[33]a (Hgg.): Ut Msterium paschale vivendo exprimatur (Opolska Biblioteka Teologiczna 38). Opole 2000, 95–102.
J. Ratzinger: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung. Freiburg–Basel–Wien 2000, 11–29: Vom Wesen der Liturgie; 11–19: Liturgie und Leben; vom Ort der Liturgie in der Wirklichkeit; 20–29: Liturgie — Kosmos — Geschichte; 47–55: Vorfragen über das Verhältnis der Liturgie zu Raum und Zeit (hl. Spiel).
A. Schilson: Symbolwirklichkeit und Sakrament. Ein Literaturbericht. In: LJ 40 (1990) 26–52.
A. Thaler: Die gottesdienstliche Gemeinde hat Zukunft. Zur Theologie des Gottesdienstes. (Studien zur Pastoralliturgie 15). Regensburg 2000.

2.2 Литургия и культура

A. Chupungco: Cultural Adaptation of the Liturgy. New York 1982.
A. Chupungco: Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, Catechesis. Collegeville1992.
J. Lamberts: Liturgie et inculturation. In: QL 77 (1996) 5–9.
G. Lukken: Inculturation de la liturgie. Théorie et pratique. In: QL 77 (1996) 10–39.
A. Nocent: Les livres liturgiques typiques présentent-ils une méthode d'adaptation et en offrent-ils des modèles? In: L'adattamento culturale della Liturgia: Metodi e Modelli. Studia Anselmiana 113. Analecta liturgica 19, 135–150. Roma 1993.

2.3 О литургической науке и ее истории

A. Angenendt: Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (QD 189). Freiburg–Basel–Wien 2001.
B. Kranemann: Grenzgängerin zwischen den theologischen Disziplinen. Die Entwick-

lung einer deutschsprachigen Liturgiewissenschaft im 19. Und 20. Jahrhundert. In: TThZ 198 (1999) 253–272.
B. Kranemann, Benedikt: Liturgiewissenschaft angesichts der «Zeitenwende». Die Entwicklung der theologischen Disziplin zwischen den beiden vatikanischen Konzilien. In: H. Wolf (Hg.): Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3). Paderborn u.a. 1999, 351–375.
M. Kunzler: Liturgiewissenschaft. In: M. Kunzler / L. Gerosa (Hg.): Theologie betreiben — Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor, Bd. 3. Paderborn 2001.

2.4 Тело человека как óрган литургических священнодействий

A. Angenendt: «Mit reinen Händen». Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese. In: G. Jenal (Hg.): Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters (FS F. Prinz, MGMA 37). Stuttgart 1993, 297–316.
A. Gerhards: Vorbedingungen, Dimensionen und Ausdrucksgestalten der Bewegung in der Liturgie. In: W. Meurer (Hg.): Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst. Mainz: Grünewald, 1989, 11–24.
J. L. Souletie: L'autorité du geste. In: MD 222 (2000) 23–26.
R. Suntrup: Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9.–13. Jahrhunderts. München 1978.
G. Vogler / G. Wollmann: Bewegung in der Liturgie. In: B. Kranemann / E. Nagel / E. Nübold (Hgg.): Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Freiburg–Basel–Wien 1999, 147–164.
H. Wenz: Theorie und Praxis der Kinesik für Theologie und Kirche. Leipzig 1996.

2.5 Язык в литургии

I. Pahl: Wie heute sprechen in der Liturgie? In: B. Kranemann / E. Nagel / E. Nübold (Hg.): Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Freiburg–Basel–Wien 1999, 112–122.
G. Wainwright: The Language of Worship. In: C. Jones / G. Wainwright / E. Yarnold / P. Bradshaw (Hg.): The Study of Liturgy. London–New York [2]1992. 519–528

2.6 Пение и музыка в богослужебном употреблении

W. Bretschneider: Musik als wesentliches Element einer menschenfähigen Liturgie. Acht Thesen. In: B. Kranemann / E. Nagel /E. Nübold (Hg.): Heute Gott feiern.

Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Freiburg–Basel–Wien 1999, 88–92.
P. Bubmann / R. Tischer (Hg.): Pop und Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrömmigkeit? Stuttgart 1992, 16–28.
E. Jaschinski: Musica sacra oder Musik im Gottesdienst? Die Entstehung der Aussagen über die Kirchenmusik in der Liturgiekonstitution «Sacrosanctum Concilium» (1963) bis zur Instruktion «Musicam sacram» (1967) (Studien zur Pastorallit. 8). Regensburg 1990.
P. P. Kaspar: Musik: Ornament am Rand der Liturgie? Impulse zur Erneuerung der liturgischen Feierkultur. In: HlD 54 (2000) 92–103.
R. Pacik: Gesang und Musik. Wünsche zur Revision der geltenden Bestimmungen. In: R. Meßner / E. Nagel / R. Pacik (Hg.): Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. (FS H. B. Meyer). Innsbruck–Wien 1995, 230–251.
R. Pacik: Musik als Verkündigung — Woher stammt diese Idee? In: HlD 50 (1996) 59–64.
J. Ratzinger: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung. Freiburg–Basel–Wien 2000, 117–134: Musik und Liturgie.
H. Rennings: Hat die Musik im Gottesdienst ihren Ort in der erneuerten Liturgie gefunden? Neun Fragen. In: Ders.: Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform. Hrsg. von M. Klöckener. Freiburg–Basel–Wien 1995, 271–277.

2.7 Литургические одежды

K. Antons: Paramente — Dimensionen der Zeichengestalt (Bild — Raum — Feier. Kirche und Kunst im Gespräch 3). Regensburg 1998.
A. Gerhards: Fragen an die katholische Paramentik. In: KuKi 55 (1992) 275–277.
W. Hahne: Ein zeitgemäßes Festgewand für alle. Liturgietheologische Erwägungen zur Kleidung im Gottesdienst. In: Das Münster 48 (1995) 51–56.
M. Kunzler: Das Omophorion — auch eine abendländische Bischofsstola? Eine ökumenisch nicht irrelevante Frage liturgischer Ästhetik. In: ThGl 87 (1997) 131–140.
J. Ratzinger: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung. Freiburg–Basel–Wien 2000, 185–189: Das liturgische Kleid.
D. Thönnes: Das textile Gedächtnis der Kirche. Mnemotechniken und anamnetische Aspekte liturgischer Kleidung. In: LJ 47 (1997) 78–88.
D. Thönnes: Die zweite Haut als textile Anamnese oder: Von der liturgischen Kleidung als Trägerin von Erinnerungen. In: Ecclesia Orans 14 (1997) 95–116.

2.8 Вещи: материальные предметы как анабатические посредники выражения

P. J. Avgeropoulos: The Holy Myron. An Historical, Liturgical and Theological Study. Crestwood, New York, 1987.
A. Besançon: L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme. Paris 1994.
B. Botte: Le symbolisme de l'huile et de l'onction. In: QL 80 (1999) 269–282.
J. M. Leniaud: Pour une théologie des objets de culte. In: MD 188 (1991) 87–107.
K. Onasch: Ikone — Kirche — Gesellschaft. Paderborn 1996.
L. Petit: Composition et Consécration du Saint Chrême. In: Echos d'Orient 1900, 129–142.
M. Pfeifer: Der Weihrauch. Liturgiegeschichtliche und pastoralliturgische Aspekte eines kultischen Symbols. Würzburg ²1994.
M. Pfeifer: Ein wohlgefälliger Duft für den Herrn. Weihrauchherstellung am Berg Athos. In: Der Christliche Osten 49 (1994) 226–229.
M. Pfeifer: Der Weihrauch. Geschichte — Bedeutung — Verwendung. Regensburg 1997.
D. Rousseau: L'icône, splendeur de ton visage. Préface d'Olivier Clément. Paris 1996.
C. Schönborn: Die Christus — Ikone. Eine theologische Hinführung. Wien 1998.
A. Stock (Hg.): Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zu einer theologischen Kunsttheorie. St. Ottilien 1990.
C. Vogel: Christliche Kultsymbole: Speisen und Getränke. In: Concilium 16 (1980) 120– 123.

2.9 Литургическое пространство

J. Bärsch: Raum und Bewegung im mittelalterlichen Gottesdienst. Anmerkungen zur Prozessionsliturgie in der Essener Stiftskirche nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius vom Ende des 14. Jahrhunderts. In: Kohlschein / Wünsche: Heiliger Raum, 163–186.
A. Gerhards: Der Kirchenraum als «Liturgie». Anregungen zu einem anderen Dialog von Kunst und Kirche. In: Kohlschein / Wünsche: Heiliger Raum, 225–242.
A. Gerhards: Raum, Bild, (Bewegung), Liturgie: Perspektiven für ein Zueinander. In: B. Kranemann / E. Nagel / E. Nübold (Hgg.): Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Freiburg–Basel–Wien 1999, 100–111.
A. Gerhards: «Blickt nach Osten!» Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie — eine kritische Reflexion nachkonziliarer Liturgiereform vor dem Hintergrund der Geschichte des Kirchenbaus. In: M. Klöckener / A. Join-Lambert (Hgg.): Liturgia et unitas. In Honorem Bruno Bürki. Fribourg–GeneVve 2001, 197–217.

L. Karrer: Von der Kirche aus Stein zur Kirche aus Menschen. Kirchen-Räume und Gemeindepädagogik. In: BiLi 74 (2001) 83–90.

F. Kohlschein / P. Wünsche (Hgg.): Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen (LQF 82). Münster 1998.

U. M. Lang: Conversi ad Dominum. Zu Gebetsostung, Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau. In: Forum Katholische Theologie 16 (2000) 81–123.

G. Lukken: Die architektonischen Dimensionen des Rituals. In: LJ 39 (1989) 19–36.

O. Nußbaum: Die Bewertung von Rechts und Links in der römischen Liturgie. In: Ders.: Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewiss. Untersuchungen. Hrsg. v. A. Gerhards / H. Brakmann. Paderborn–München–Wien–Zürich 1996, 275–292.

A. Podossinov: Himmelsrichtung (kultische). In: RAC XV, Stuttgart 1991, 233–286.

J. Ratzinger: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung. Freiburg–Basel–Wien 2000, 55–64: Heilige Orte — Die Bedeutung des Kirchengebäudes.

J. Ratzinger: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung. Freiburg–Basel–Wien 2000, 65–73: Der Altar und die Gebetsrichtung in der Liturgie.

K. Richter: Der liturgische Raum prägt den Glauben. Zu einem wenig beachteten Aspekt liturgischer Erneuerung. In: A. Bilgri / B. Kirchgessner (Hgg.): Liturgia semper reformanda (FS K. Schlemmer). Freiburg–Basel–Wien 1997, 234–250.

K. Richter: Heilige Räume. Eine Kritik aus theologischer Perspektive. In: LJ 48 (1998) 249–264.

K. Richter: Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde. Freiburg–Basel–Wien 1998.

M. Wallraff: Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung. In: ZKG 111 (2000) 169–184.

2.10 Церковь II: община как анабатическая реальность

R. Althaus: Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Paderborner Th. St. 28). Paderborn–München–Wien–Zürich 2000.

H. J. Brandt: Laien im Dienst der Seelsorge. Alternativen aus der Geschichte. In: I. Böhm, Irmingard / M. Gritz (Hgg.): Vita exemplum — In Bildern und Gleichnissen (FS H. J. Brandt; Quellen u. Studien zur Gesch. der Militärseelsorge XI). Paderborn 1998, 104–108.

A. Ehrensperger: Was ist ein ökumenischer Gottesdienst? In: Hld 54 (2000) 269–286.

A. Heinz: Gemeinsam dem Volk dienen. Zu Anlass und Absicht der Rahmenordnung der deutschen Bischöfe über die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie (8.1.1999). In: BiLi 73 (2000) 84–91.

M. Kunzler: Das Charisma der Liturgie. Zu Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste. Paderborn 2001.

M. Kunzler: Die Bedeutung der liturgischen Riten für die Verfaßtheit der Ostkirchen. In: L. Gerosa / S. Demel / P. Krämer / L. Müller (Hgg.): Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen (Kirchenrechtl. Bibliothek 3). Münster–Hamburg–London 2001, 31–64.

H. Pree: Die Gemeinde als Trägerin der Liturgie in kanonistischer Sicht. In: A. Bilgri / B. Kirchgessner (Hgg.): Liturgia semper reformanda (FS K. Schlemmer). Freiburg–Basel–Wien 1997, 12–33.

3 Служение Евхаристии

P. De Clerck: L'Ordo missae' de Vatican II: Ses innovations et sa réception. In: Conférences Saint-Serge, XLI[e] Semaine d'Études Liturgiques. Paris 1994. Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 79. Roma 1995.

R. Meßner /E. Nagel / R. Pacik (Hgg.): Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. (FS H. B. Meyer; Innsbrucker Theol. Studien Bd. 42). Innsbruck–Wien 1995.

H. Paprocki: Le MysteVre de l'Eucharistie. GeneVse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine. Paris 1993.

Studien und Entwürfe Zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet 1. Hrsgg. v. E. Nagel u. a. Freiburg–Basel–Wien 1995.

R. Taft: Le rite byzantin, Bref histoire. Paris 1996.

3.1 Таинство таинств

A. Gerhards / K. Richter (Hg.): Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186). Freiburg–Basel–Wien 2000.

A. A. Häußling: Meßerklärung (Expositiones Missae) In: Ders.: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hrsg. von M. Klöckener / B. Kranemann / M. B. Merz (LQF 79). Münster 1997, 142–150.

A. A. Häußling: Missarum Sollemnia: Beliebige Einzelfeiern oder integrierte Liturgie? In: Ders.: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hrsg. von M. Klöckener / B. Kranemann / M. B. Merz (LQF 79). Münster 1997, 151–163.

E. Kilmartin: The Catholic Tradition of Eucharistic Theology: Towards the Third Millenium. In: Theological Studies 55 (Woodstock 1994) 449–454.

B. Kranemann: Das Opfer-Liturgie zwischen biblischem Anspruch und säkularer Reli-

giosität. In: LJ 49 (1999) 123–129.
E. Mateja: Misterium Eucharystii w encyklice Piusa XII Mediator Dei przygotowaniem soborowego odnowienia Mszy sw. In: T. Dola / R. Pierska[33]a (Hgg.): Ut Misterium paschale vivendo exprimatur (Opolska Biblioteka Teologiczna 38). Opole 2000, 77–84.
M. Stuflesser: Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (MThA 51). Altenberge 1998.
Th. Witt: Repraesentatio Sacrificii. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie. Paderborn 2001.

3.2 Из истории служения Евхаристии

P. F. Bradshaw: L'uniformisation de la liturgie chrétienne au IV[e] et au XX[e] sieVcle. In: MD 204 (1995) 9–30. D 25 — 204
A. A. Häußling: Das Missale Deutsch. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum 2. Vatikanischen Konzil. Teil 1: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken (LQF 66) Münster 1984.
F. Kohlschein: Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab. In: Th. Maas-Ewerd (Hg.): Lebt unser Got-tesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform (FS Kleinheyer). Freiburg–Basel–Wien 1988, 48–62.
O. Nußbaum, Otto: Herrenmahl und Brudermahl. In: Ders.: Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen. Hrsg. v. A. Gerhards / H. Brakmann. Paderborn–München–Wien–Zürich 1996, 118–144.
R. Taft: Le rite byzantin. Bref histoire. Paris 1996.

3.3 Различные формы служения Мессы

G. Greshake: Konzelebration der Priester. Kritische Analyse und Vorschläge zu einer problematischen Erneuerung des II. Vatikanischen Konzils. In: E. Klinger / K. Wittstadt (Hgg.): Glaube im Prozesse (FS K. Rahner). Freiburg i. Br. 1984.
A. A. Häußling: Normen der Häufigkeit liturgischer Feiern. In: ALw 20/21 (1978–79) 81–94.
A. A. Häußling: Motive für die Häufigkeit der Eucharistiefeier. In: Concilium 18 (1982) 96–99.
R. Taft: Die Häufigkeit der Eucharistie im Lauf der Geschichte. In: Concilium 18 (1982) 86–95.

3.4 Начальная часть Мессы

M. Francis: Uncluttering the Eucharitic Vestibule: The Entrance Rites Through Time. In: Liturgical Ministry 3 (Winter, 1994) 1–12.
M. Klöckener: Zeitgemäßes Beten. Meßorationen als Zeugnisse einer sich wandelnden Kultur und Spiritualität. In: R. Meßner / E. Nagel / R. Pacik (Hgg.): Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS H. B. Meyer; Innsbrucker Theol. Studien Bd. 42). Innsbruck–Wien 1995, 114–142.
O. Nußbaum: Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier. In: Ders.: Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewiss. Untersuchungen. Hrsg. v. A. Gerhards / H. Brakmann. Paderborn–München–Wien–Zürich 1996, 19–49.
R. Taft: Le rite byzantin, Bref histoire. Paris 1996.
R. Taft: The Byzantine Divine Liturgy of St. John Chrysostom. A Study in Comparative Liturgy. In: Ecclesia Orans 3 (1986) 29–60.
M. Witczak: The Introductory Rites; treshold of the Sacred, Entry into Community or Pastoral Problem? In: Liturgical Ministry 3 (Winter 1994) 22–27.

3.5 Литургия Слова

K. H. Bierietz: Die Homilie. In: R. Meßner / E. Nagel / R. Pacik (Hgg.): Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS H. B. Meyer; Innsbrucker Theol. Studien Bd. 42). Innsbruck–Wien 1995, 77–91.
A. Franz: Alttestamentliche Lesungen in Perikopenordnungen vor und nach dem II. Vaticanum. In: K. Richter / B. Kranemann (Hgg.): Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche — Christusbekenntnis und Sinaibund (QD 159). Freiburg–Basel–Wien 1995, 114–130.
A. Franz: Der Psalm im Wortgottesdienst. Einladung zur Besichtigung eines ungeräumten Problemfeldes. In: BiLi 68 (1995) 198–203.
G. Fuchs: Wort Gottes oder Kleiner Prinz? Nichtbiblische Lesungen im Wortgottesdienst. In: Gd 34 (2000) 169–171.
E. Nübold: Die Ordnung der Meßperikopen an den Sonn- und Wochentagen. In: R. Meßner / E. Nagel / R. Pacik (Hgg.): Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS H. B. Meyer; Innsbrucker Theol. Studien Bd. 42). Innsbruck–Wien 1995, 29–49.

3.6 Приготовление Даров

W. Haunerland: Eucharistische Gebete neben dem Eucharistiegebet. Überlegungen zu Funktion und Inhalt der Gaben- und Schlußgebete. In: R. Meßner / E. Nagel / R. Pacik (Hgg.): Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS H. B. Mey-

er; Innsbrucker Theol. Studien Bd. 42). Innsbruck–Wien 1995, 143–173.
A. A. Häußling: Die Gabendarbringung. Laacher Liturgiegeschichte im Wandel der Beziehung: Liturgischer Ritus und soziologischer Paradigmenwechsel. In: Ders.: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hrsg. von M. Klöckener / B. Kranemann / M. B. Merz (LQF 79). Münster 1997, 184–211.
A. Jilek: Zur Gestalt der «Gabenbereitung». In: R. Meßner / E. Nagel / R. Pacik (Hgg.): Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS H. B. Meyer; Innsbrucker Theol. Studien Bd. 42). Innsbruck–Wien 1995, 285–301.
R. Taft: The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St John Chrysostom. Orientalia Christiana Analecta 200, Rome [2]1978.
R. Taft: Towards the Origin of the Offertory Procession in the Syro-Byzantine East. In: OCP 36 (1970) 73–107.

3.7 Евхаристическая высокая молитва (Анафора)

A. Gerhards: Die Präfationen. In: R. Meßner / E. Nagel / R. Pacik (Hgg.): Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS H. B. Meyer; Innsbrucker Theol. Studien Bd. 42). Innsbruck–Wien 1995, 202–218.
A. Gerhards: Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung. In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet (FS B. Fischer). Freiburg–Basel–Wien 1992, 75–96.
R. Meßner: Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets. In: R. Messner / E. Nagel / R. Pacik (Hgg.): Bewahren und Erneuem. Studien zur Meßliturgie. FS H. B. Meyer; Innsbrucker Theol. Studien Bd. 42). Innsbruck–Wien 1995, 174–201.
O. Nußbaum, Otto: Einheit, Variabilität und Pluralität der Hochgebete. In: Ders.: Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewiss. Untersuchungen. Hrsg. v. A. Gerhards / H. Brakmann. Paderborn–München–Wien–Zürich 1996, 87–97.
M. Steiner: (Für)Bitten im Hochgebet. In: R. Meßner / E. Nagel / R. Pacik (Hgg.): Bewahren und Erneuem. Studien zur Meßliturgie. FS H. B. Meyer; Innsbrucker Theol. Studien Bd. 42). Innsbruck–Wien 1995, 219–229.
R. Taft: From logos to spirit: On the early history of the epiclesis. In: A. Heinz / H. Rennings (Hgg.): Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet (FS B. Fischer). Freiburg–Basel–Wien 1992, 489–502.
R. Taft: The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy II: The Sursum corda. In: OCP 54 (1988) 47–77.
R. Taft: The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier. In: OCP 57 (1991) 281–308; 58 (1992) 82–121.
A. M. Triacca: Epiclesi-paraclesi-anaclesi: tre modalità dell'azione dello Spirito Santo

nella storia. In: A. Russo / G. Coffele (Hgg.): Divinarum Rerum Notitia. La teologia fra filosofia e storia (FS W. Kasper). Roma 2001, 71–87.

3.8 Обряд причащения за Мессой

M. Arranz: Le «Sancta sanctis» dans la tradition liturgique des Églises. In: ALW 15 (1973) 31–67.

J. M. Hanssens: Le cérémonial de la communion eucharistique dans les rites orientaux. In: Gregorianum 41 (1960) 30–62.

A: Heinz: Die Heilige Messe nach dem Ritus der Syrisch-Maronitischen Kirche (Sophia 28). Trier 1996.

A. Heinz: Überlegungen zur Struktur des Kommunionteils. In: R. Meßner / E. Nagel / R. Pacik (Hgg.): Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS H. B. Meyer; Innsbrucker Theol. Studien Bd. 42). Innsbruck–Wien 1995, 302–317.

H. Hollerweger: «Ritus der Versönung mit Gott und den Brüdern». Schuldbekenntnis und Friedensgruß als Einheit. In: R. Meßner / E. Nagel / R. Pacik (Hgg.): Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS H. B. Meyer; Innsbrucker Theol. Studien Bd. 42). Innsbruck–Wien 1995, 274–284.

R. Kaczynski: Formen des Kommunionempfangs. In: R. Meßner / E. Nagel / R. Pacik (Hgg.): Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS H. B. Meyer; Innsbrucker Theol. Studien Bd. 42). Innsbruck–Wien 1995, 318–335.

R. Taft: Holy Things for the Saints, The Ancient Call to Communion and its Response. In: G. Austin (Hg.): Fountain of Life. In Memory of Niels K. Rasmussen OP. (NMP Studies in Church Music and Liturgy). Washington 1991, 87–102.

R. Taft: Reconstructing the History of Byzantine Communion Ritual. Principles, Methods, Results. In: Ecclesia Orans 9 (1994) 355–377.

R. Taft: Water into Wine. The Twice-mixed Chalice in the Byzantine Eucharist. In: Le Muséon 100 (1987) 323–342.

R. Taft: The Inclination Prayer Before Communion in the Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom. A Study in Comparative Liturgy. In: Ecclesia Orans 3 (1986) 29–69.

4.1 О таинствах как таковых и об их отношении к Евхаристии как великому таинству

I. H. Dalmais: Die Mysterien (Sakramente) im orthodoxen und altorientalischen Christentum. In: W. Nyssen / H. J. Schulz / P. Wiertz (Hgg.): Handbuch der Ostkirchenkunde II, Düsseldorf ^{2}1989, 141–181.

L. Devolder: Do we still need the Sacraments? In: QL 82 (2001) 34–45.

L. Leijssen: La contribution de Karl Rahner (1904–1984) au renouvellement de la sacramentaire. In: QL 75 (1994) 84–102.

Th. Schneider: Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie. Mainz [6]1992.
J. E. Vercruysse: Sacraments in an Ecumenical Prospective. In: QL 75 (1994) 70–83.

4.2 О таинствах христианского посвящения

A. Gerhards: Sacrement et culture occidentale. L'exemple du baptême. Le point de vue liturgiste (catholique). In: MD 221 (2000) 31–50.
M. Hauke: Das Sakrament der Firmung. In: W. Brandmüller (Hg.): Christus in den Sakramenten der Kirche. Aachen 1998, 81–113.
M. Hauke: Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn. Paderborn 1999.
A. Redtenbacher: Zur Quelle des Lebens finden. Taufe durch Untertauchen. In: HlD 52 (1998) 227–234.
L. Renwart: Bibliographie des sacrements de l'initiation. In: Nouvelle Revue Théologique 97 (1975) 745–753.
F. P. Tebartz-van Elst / A. Waibel: Feier der Eingliederung in die Kirche. In: B. Kranemann / E. Nagel / E. Nübold (Hg.): Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Freiburg–Basel–Wien 1999, 182–195.

4.3 Евхаристия как таинство вне служения Мессы

P. de Clerk: Réflexions théologiques (Thema: Eucharistieverehrung und Anbetung). In: MD 203 (1995) 151–167.
P. M. Gy: Spiritualité de la Communion d'apreVs liturgie. In: MD 203 (1995) 39–49.
A. Haquin: Les décrets eucharistiques de Pie X entre mouvement eucharistique et mouvement liturgique. In: MD 203 (1995) 61–82.
D. Power: The Eucharistic Mystery: Revitalizing the Tradition. New York 1992.
J. Ratzinger: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2000, 74–79: Die Aufbewahrung des heiligsten Sakraments.

4.4 Таинство покаяния

A. Heinz: Die Feier der Versöhnung am «Samstag des Lichts». Ein Bußgottesdienst mit Generalabsolution in der Syrisch-Maronitischen Kirche. In: LJ 46 (1996) 241–265.
A. Heinz: Die Feier der Versöhnung am «Samstag des Lichts». Ein Bußgottesdienst mit Generalabsolution in der Syrisch-Maronitischen Kirche. In: LJ 46 (1996) 241–265.
A. Heinz / K. Kienzler / J.J. Petuchowski (Hg.): Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (QD 124). Freiburg–Basel–Wien 1990.

L. Leijssen: Les célébrations sacramentelles de la réconciliation et de l'onction des malades. In: QL 74 (1993) 235–241.
R. Meßner: Anfragen an die heutige Bußpraxis der Kirche aus bußgeschichtlicher Perspektive. In: HlD 52 (1998) 235–243.
R. Meßner: Überlegungen zur Grundlegung einer künftigen Bußpraxis. In: LJ 46 (1996) 207–231.
F. Schulz: Umkehr und Versöhnung im evangelischen Gottesdienst. In: LJ 46 (1996) 232–240.

4.5 Таинство елеопомазания больных

B. Groen: Die Krankensalbung in der griechisch-orthodoxen Kirche. In: Concilium 27 (1991) 125–131.
B. Groen: Die Krankensalbung im orthodoxen Griechenland. In: LJ 45 (1995) 178–182.
A. Heinz: Die zweite Auflage der «Feier der Krankensakramente» in den katholischen Bistümern des Deutschen Sprachgebietes. Ein Bericht über ihren Werdegang. In: LJ 45 (1995) 131–151.
A. Heinz: Die Krankensalbung im spätantiken Gallien. Das Zeugnis der Martinsschriften des Suplicius Severus (um 400). In: TThZ 106 (1997) 271–287.
A. Ziegenaus: Die Krankensalbung. In: H. Luthe (Hg.): Christusbegegnung in den Sakramenten. Kevelaer ³1994, 439–500.

4.6 Таинство священства

M. Kunzler: Das Charisma der Liturgie. Zu Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste. Paderborn 2001.
M. Kunzler: Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung. Die ostkirchliche Sicht. In: LJ 46 (1996) 158–177.
G. L. Müller (Hg.): Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden. Würzburg 1999.

4.7 Таинство брака

J. C. K. Goh: Christian Marriage as a Realsymbol: Towards a Performative Understanding of the Sacrament. In: QL (1995) 254–264.
G. Lachner: Praxis und Theologie der Orthodoxen Kirchen. In: Th. Schneider (Hg.): Geschieden, wiederverheiratet, abgewiesen? Antworten der Theologie (QD 157). Freiburg–Basel–Wien 1995, 127–142.

4.8 Другие чинопоследования Церкви — сакраменталии

G. Fuchs: Mahlkultur. Tischgebet und Tischritual. Regensburg 1998.
H. Lutterbach: Monachus factus est. Die Mönchswerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 44). Münster 1995.
M. Probst: Der Große Exorzismus — ein schwieriger Teil des Rituale Romanum. In: LJ 49 (1999) 247–262.
H. Rennings: Gebetstexte zu Tod und Begräbnis (1980). In: Rennings, Heinrich: Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform. Herausgegeben von M. Klöckener. Freiburg–Basel–Wien 1995. 301–306.
K. Richter: Liturgie zu Sterben und Tod in postchristlicher Gesellschaft. In: B. Kranemann / E. Nagel / E. Nübold (Hg.): Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Freiburg–Basel–Wien 1999, 123–136.
C. Van De Wiel: Bénédictions et exorcismes à la lumière du Nouveau Code de droit canonique. In: QL (1995) 230–253.
K. Wagner: Die Feier der Beerdigung. Darin (Teil I): Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt. Teil II: Neue Wege in der Trauerpastoral. Freiburg–Basel–Wien 2001.

5.1 Освящение времени

A. A. Häußling: «Ergo nihil operi dei praeponatur» (RB 43,3). Relecture eines benediktinischen Axioms. In: Ders.: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hrsg. von M. Klöckener / B. Kranemann / M. B. Merz (LQF 79). Münster 1997, 114–130.
A. A. Häußling: Gemeinschaft aus Identität der Erfahrung. Über eine notwendige Voraussetzung des Gebetes in der Liturgie. In: Ders.: Christliche Identität aus der Liturgie, 334–344.
P. Ringseisen: Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitrag von M. Klöckener. Freiburg–Basel–Wien 1994.
A. H. M. Scheer: «Tota Ecclesia orans». Anmerkungen zum Subjekt der Stundenliturgie. In: M. Klöckener / H. Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet, 70–97.

5.2 Историческое развитие Литургии Часов

S. Campbell: From Breviary to Liturgy of Hours: The Structural Reform of the Roman Office 1964–1971. Collegeville 1995.

A. Gerhards: «Benedicam Domnium in omni tempore.» Geschichtlicher Überblick zum Stundengebet. In: M. Klöckener / H. Rennings (Hg.): Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe (FS L. Brinkhoff). Freiburg–Basel–Wien 1989, 3–33.
A. A. Häußling: Brevierreformen im 16. Jahrhundert. Materialien von damals und Erwägungen für heute. In: Ders.: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hrsg. von M. Klöckener / B. Kranemann / M. B. Merz (LQF 79). Münster 1997, 214–230.
R. Pacik: «Last des Tages» oder «geistliche Nahrung»? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum 2. Vaticanum (Studien zur Pastoralliturgie 12). Regensburg 1997.
R. Pacik: Das Projekt einer Reform des Stundengebetes unter Papst Pius XII. (1. Teil). In: HID 47 (1993) 93–107.

5.3 Обновленная Литургия Часов и ее элементы

B. Einig: Vom Tag zur Nacht. Die Hymnen der Komplet als Verdichtung, Begleitung und Bewältigung eines Transitus (Pietas Liturgica Studia 8). St. Ottilien 1995.
A. A. Häußling: Die Psalmen des Alten Testaments in der Liturgie des Neuen Bundes. In: K. Richter / B. Kranemann (Hgg.): Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche — Christusbekenntnis und Sinaibund (QD 159). Freiburg–Basel–Wien 1995, 87–102.
A. A. Häußling: Fluchpsalmen und Brüderlichkeit. In: Ders.: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hrsg. v. M. Klöckener / B. Kranemann / M. B. Merz (LQF 79). Münster 1997, 271–281.

5.4 Литургия Часов в Церквах Востока и в Церквах Реформации

A. A. Häußling: Luther und das Stundengebet. In: Ders.: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hrsg. von M. Klöckener / B. Kranemann / M. B. Merz (LQF 79). Münster 1997, 231–240.

5.5 Паралитургические богослужения христианского народа (духовные упражнения)

T. Bergholz: Ökumenische Gottesdienste. In: B. Kranemann / E. Nagel / E. Nübold (Hgg.): Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Freiburg–Basel–Wien 1999, 196–206.

R. Hauke: Das «Nächtliche Weihnachtslob» im Erfurter Dom. In: B. Kranemann / E. Nagel / E. Nübold (Hgg.): Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Freiburg–Basel–Wien 1999, 214–218.

A. Heinz: Die Zisterzienser und die Anfänge des Rosenkranzes. Das bisher unveröffentlichte älteste Zeugnis für den Leben-Jesu-Rosenkranz in einem Zisterzienserinnengebetbuch aus St. Thomas an der Kyll (um 1300). In: ACi 33 (1977) 262–309.

K. Kasch: Thomas-Messe. In: B. Kranemann / E. Nagel / E. Nübold (Hgg.): Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Freiburg–Basel–Wien 1999, 207–213. (Gottesdienst für Zweifelnde in Finnland)

5.5.3 Самостоятельная Литургия Слова – или воскресное богослужение в отсутствие священника

Die Wortgottesfeier. Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien. Herausgegeben vom Liturgischen Institut Zürich im Auftrag der deutschschweizerischen Bischöfe. Fribourg 1997.

Manuale Trevirense. Heilige Woche — Karwoche und Ostern. Eigenfeiern des Bistums Trier, Studienausgabe. Herausgegeben vom Bischöflichen Generalvikariat Trier, Hauptabteilung Pastorale Dienste. Trier 1999.

R. Bachleitner: Noch nicht ganz rezipiert. Fünf Jahre Erfahrungen mit den Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz für Sonntagsgottesdienste ohne Priester. In: Gottesdienst 23 (1989), 62.

P. Barras: Sunday Assemblies in the Absence of a Priest: The Situation and Trends in France. In: Studia Liturgica 26 (1996) 91–103.

M. Brulin: Assemblées dominicales en l'absence de prêtre. In: MD 130 (1977) 80–113.

K. Kneißl: Priesterloser Sonntagsgottesdienst. In: B. Kranemann / E. Nagel / E. Nübold (Hgg.): Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie. Freiburg–Basel–Wien 1999, 178–181.

O. Nußbaum: Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester. Liturgische und pastorale Überlegungen. Würzburg 1985.

6.1 Литургический год: служение искупительных тайн Христовых на протяжении года

A. A. Häußling: Das termingebundene Fest. Überlegungen anläßlich einer bedeutenden Heortologie. In: Ders.: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hrsg. von M. Klöckener / B. Kranemann / M. B. Merz (LQF 79). Münster 1997, 80–88.

A. A. Häußling: Heute Feste Feiern? Zu einigen Schwerpunkten heutigen Verständnisses der kirchlichen Feste. In: Ders.: Christliche Identität aus der Liturgie, 71–79.

A. Verheul: L'année liturgique: de l'histoire à la théologie. In: QL 74 (1993) 5–16.
R. Kirste / H. Schultze / U. Tworuschka: Die Feste der Religionen. Ein interreligiöser Kalender mit einer synoptischen Übersicht (Güterloher Taschenbücher 771). Gütersloh 1995.

6.2 Воскресный день как еженедельная Пасха, христианская неделя, дни молитв «времен года»

H. Rennings: Der Sonntag und die Zwecksonntage (1981). In: Ders.: Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform. Hrsg. von M. Klöckener. Freiburg–Basel–Wien 1995. 232–243.

6.3 Круг пасхальных праздников

G. Fuchs / H. M. Weikmann: Das Exsultet: Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung. Regensburg 1992.
K. Richter: Ostern als Fest der Versöhnung. In: H. Heinz / K. Kienzler / J. J. Petuchowski (Hg.): Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (QD 124). Freiburg–Basel–Wien 1990, 56–87.
W. Rordorf: Remarques sur le mysteVre pascal. In: MD 204 (1995) 71–82.
A. Schwenzer: Kommunionfeier am Karfreitag? Plädoyer für ein alternatives Gottesdienstmodell. In: BiLi 65 (1992) 47–53.
F. Senn: Should Christians Celebrate the Passover? In: P. F. Bradshaw / L. A. Hoffman (Hg.): Passover and Easter. The Symboluc Structuring of Sacred Seasons. Notre Dame, Indiana 1999.

6.4 Круг рождественских праздников

E. Ballhorn: Die O-Antiphonen. Israelgebet der Kirche. In: Jahrbuch für Liturgik und Hymnoÿlogie 37 (1998) 9–34.
D. Daschner: Wann ist Weihnachten? Die Weihnachtszeit in den liturgischen Büchern und im Bewußtsein von Kirche und Öffentlichkeit. In: HID 49 (1995) 244–256.
H. Förster: Die beiden angeblich «ältesten Zeugen» des Weihnachtsfestes. In: ALw 42 (2000) 29–40.
Th. Maas-Ewerd: Schon leuchtet deine Krippe auf. Dic Feier der Geburt Jesu Christi und der weihnachtliche Festkreis in Liturgie und Brauchtum. (FS Maas-Ewerd). Hrsg. v. Florian Trenner und Bert Wendel. St. Ottilien 2000.
S. Roll: Botte Revisited: A Turning Point in the Research on the Origins of Christmas and Epiphany. In: QL 74 (1993) 153–170.

A. Thaler: Längere Weihnachten! Für eine Weihnachtszeit bis Darstellung des Herrn. In: Gd 30 (1996) 12.

6.5 Господские праздники на протяжении Литургического года

M. Ebner / S. Mai: Der zweite Himmel. Fronleichnam- und Bittprozessionen für Stadt- und Landgemeinden. Würzburg 1995.

S. Felbecker: Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung (MThA 39). Altenberge 1995.

J. B. Ferreres: La Transfiguration de Notre Seigneur. Histoire de da fête et de sa messe. In: Ephemerides theologicae Lovanienses 5 (1928) 630–643.

6.6 Литургический год: Богородичные праздники и памяти святых

W. Beinert / H. Petri: Handbuch der Marienkunde. Regensburg 1984.

W. Beinert (Hg.): Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Freiburg–Basel–Wien [2]1979.

ПОСЛЕСЛОВИЕ РУССКОГО ИЗДАНИЯ

Дорогие читатели!

Обращаюсь к вам, сестры и братья по вере, к вам, пытливым и ищущим, готовым поглощать знания.

Богословский учебник, который перед вами, является, по замыслу, введением в духовность, образы и историю христианского богослужения. Проработав учебник целиком или извлекая нужные фрагменты информации, вы, надеюсь, смогли найти ответы на вопросы о сущности богослужения.

Автор учебника вот уже четверть века является священником Католической Церкви. До этого он прошел обычный путь изучения теологии в университетах, а сейчас, в свою очередь став исследователем и преподавателем, углубленно занимается таинствами Литургии и передает знания пытливым и интересующимся.

Уже на ранних этапах своих исследований я обратился к церковной истории России и к благочестию, характерному для русского, столь симпатичного мне, народа. Из интереса, который поначалу имел чисто академическую природу, со временем развилась глубокая любовь к христианскому Востоку, к великолепным традициям византийского христианства, покоящимся на наследии Отцов Церкви. Восточные славяне сумели придать этим традициям особое, захватывающее очарование, причем прежде всего именно в области богослужения. В богослужении тайны нашего искупления раскрываются так, что ни один человек не останется равнодушным, если он сердцем ищет Бога и чает от Него искупления мира.

С течением времени моя любовь к христианскому Востоку, равно как и накопленные знания привели к чему-то небывалому: сам того поначалу не замечая, я научился смотреть на собственные, западные традиции через призму восточного мышления, чувствования и богословствования. И при этом для меня открылись совсем новые глубины. Мне

стало предельно ясно, что хотя единая Истина Христа на Востоке и Западе приобрела различные формы, всё же эта Истина как была, так и осталась единой. Осваивать ее во всей глубине и красоте — намного полезнее, если учитывать оба, восточный и западный, богословских подхода, по сравнению с тем, когда преобладает один или другой взгляд и уж тем более когда одна позиция враждебно противостоит другой, — в таком случае и вся Истина может быть утрачена.

В своем учебнике, уже переведенном на восемь языков, я постарался представить богослужение как Запада, так и Востока, взглянув на него глазами западного богослова, научившегося думать и чувствовать также и по-восточному. Моя любовь к русскому народу, его благочестию и культуре побуждает меня передать написанное мною российским читателям в дар совсем особый — духовный.

Михаэль Кунцлер
в г. Бистен (последнем немецком уголке Лотарингии)
Пасха 2002 г.

БИОГРАФИЯ

23 августа 1951	родился в Саарбрюккене. Первый ребенок супругов Кунцлер: отец — Вилли, мать — Франциска, урожденная Монгин
1957	начало школьного обучения
1961–1970	учеба в Городской реальной гимназии для мальчиков (ныне: «Гимназия в замке») в Саарбрюккене. Иностранные языки: французский (9 лет), латынь (7 лет; большой курс), английский (4 года)
декабрь 1969	выдержал экзамен на органиста (ступень С) в Епископской церковно-музыкальной школе в г. Трир
май 1970	получил аттестат зрелости
зимний семестр 1970/71	начало изучения богословия на Богословском факультете Трирского университета; начало занятий в Епископской священнической семинарии в Трире
июль 1972	выдержал первый главный (преддипломный) экзамен. Выдержал экзамены по языкам: древнегреческому, древнееврейскому
зимний семестр 1972/73 – летний семестр 1973	изучение католического богословия на Католическом богословском факультете Мюнхенского университета им. Людвига Максимиллиана. Занятия итальянским языком
зимний семестр 973/74 –	продолжение изучения богословия на Богословском факультете Трирского университета. Истори-

летний семестр 1975	ческие и языковые занятия (архивоведение, палеография, русский язык) в Трирском университете в рамках договора о сотрудничестве между Богословским факультетом и Трирским университетом
июль 1975	выдержал Главный (дипломный) экзамен. Получил степень «дипломированного богослова» на Богословском факультете в Трире. Начало последипломных занятий (для промоции)
1975–78	продолжение промоционных занятий; одновременно изучение русского и церковнославянского языков в Саарбрюккенском университете
лето 1978	изучение украинского языка в «Свободном Украинском Университете» (Мюнхен); практико-литургическая подготовка у епископа DDr. Платона Корныляка, Апостолического экзарха украинцев-католиков византийского обряда в Германии и Скандинавии
21 октября 1978	Защита диссертации по богословию на Богословском факультете Трирского университета. Научный руководитель: д-р Иосеф Штейнрук (*Josef Steinruck*), ординарный профессор по специальности «Церковная история Средних веков и новейшая». Название диссертации: «Евхаристическое богословие священника из Гадамара и гуманиста Герхарда Лориха (*Gerhard Lorich*). Исследование Эразмова богословия Мессы и Евхаристии в Германии XVI в.» Работа была опубликована в 1981 г. в издательстве *Aschendorff* (г. Мюнстер) в составе серии «Исследования и тексты по истории Реформации» («Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte») (том 119).
зимний семестр 1978/79	занятия на I-м пастырском курсе Епископской священнической семинарии в г. Трире
17 декабря 1978	рукоположение во диакона в Кафедральном соборе г. Трира

с 1 марта 1979 по 1 марта 1980	диаконское служение в приходах св. Марии и св. Иосифа (66287 *Quierschied*) (всего ок. 6000 прихожан-католиков)
летний семестр 1980	занятия на II-м пастырском курсе Епископской священнической семинарии в Трире
5 июля 1980	рукоположение во священника в Кафедральном соборе г. Трира
с 1 августа 1980 по 28 февраля 1983	второй (помогающий) священник (*Kaplan*) в приходах св. Элигия и св. Марии (66333 *Völklingen*) (всего ок. 7000 прихожан-католиков)
13 ноября 1980	первое (дополнительное) поручение душепопечения украинцев-католиков византийского обряда, проживающих в земле Саарланд; получено от Конгрегации восточных церквей
октябрь 1982	выдержал экзамен, позволяющий быть настоятелем прихода
с 1 марта 1983 по 31 июля 1984	викарий в приходе св. Марии (66352 *Großrosseln-Dorf im Warndt*) (ок. 2500 прихожан-католиков) с полномочиями по самостоятельному руководству общиной; пастырское сотрудничество в приходе св. Вендалина (66352 *Großrosseln*) (ок. 3800 прихожан-католиков)
1982–1990	преподавательская деятельность по литургике в Государственной Высшей Музыкальной школе в Саарбрюккене в рамках подготовки церковных музыкантов (для сдачи экзамена ступеней А и В).
1 августа 1984	назначение священником для студентов и ментором (духовным руководителем) студентов богословия из мирян в Саарбрюккенском университете и одновременно — преподавателем религии Государственной гимназии им. Людвига (20 часов нагрузки в неделю: католическая религия, история, русский язык)
наряду с этим —	дальнейшие научные исследования, которые были суммированы в диссертации на степень доктора на-

	ук (*habilitatio*) под названием «Исследование влияния паламизма на православное учение о таинствах и на литургику (с особым вниманием к трудам Симеона, архиепископа Солунского [+ 1429])». Рецензенты: проф. др. Германн Йозеф Фогт (*Hermann Josef Vogt*), проф. др. Вальтер Каспер (*Walter Kasper*). Докторская диссертация была опубликована в 1989 г. в серии «Трирских богословских исследований» («Trierer Theologische Studien») (том 47)
22 мая 1987	защита докторской диссертации на коллоквиуме Католического Богословского факультета Тюбингенского университета им. Эбергарда Карла
16 июня 1987	публичная докторская (хабилитационная) лекция в г. Тюбингене на тему «Миряне при алтаре. Размышления о литургической форме мирянского служения за Мессой»
1 апреля 1988	приглашение на должность ординарного профессора литургики Богословского факультета в Падерборне, сделанное его Главным секретарем (*Magnus Cancellarius*), архиепископом д-ром Иоганном Иоахимом Деггенгардтом (*Johannes Joachim Degenhardt*). Одновременно назначение председателем Литургической комиссии Падерборнской архиепископии
зимний семестр 1988/89	и до сих пор дополнительное преподавание литургики церковным музыкантам Государственной Высшей Музыкальной школы в Детмольде (*Detmold*), особенно в рамках проекта «Дипломный курс церковной музыки»
летний семестр 1989 – летний семестр 1992 и начиная с зимнего семестра 1995/96 по летний семестр 1997	председатель экзаменационной комиссии Богословского факультета в Падерборне

летний семестр 1990 – летний семестр 1992 и начиная с зимнего семестра 1994/95 до сих пор	делегат Падерборнского Богословского факультета на «Съездах католическо-богословских факультетов»
12 декабря 1991	назначение почетным «членом совета консистории Апостольского экзархата», осуществленное епископом DDr. Платоном Корныляком (*Platon Kornyljak*; Мюнхен), Апостольским экзархом украинцев-католиков византийского обряда в Германии и Скандинавии
6 июля 1992	избрание ректором Богословского факультета в Падерборне сроком на два года
зимний семестр 1994/95 – летний семестр 1995	проректор Богословского факультета в Падерборне
с зимнего семестра 1995/96 и до сих пор	секретарь Богословского факультета в Падерборне
12 октября 1995	назначение членом Научного совета Экуменического института им. Иоганна-Адама Мёлера (*Johann-Adam-Möhler-Institut*), осуществленное Падерборнским архиепископом
с апреля 1996	член Научного руководства ассоциации по изданию учебников католического богословия (*Associazione Manuali di Teologia Cattolica*, сокр.: ***AMATECA***), *Lugano*
с 31 марта 1998	включен в состав Совета священников Падерборнской архиепископии архиепископом д-ром Иоган-

	ном-Иоахимом Дегенгардтом (*Johannes Joachim Degenhardt*)
6 апреля 1998	присвоение звания «профессор-гость» (*Visiting Professor*) Папского Латеранского университете (*Pontificia Università Lateranense*; Рим)
март 1999	гостевые лекции в Папском Латеранском университете (Рим)
февраль/март 2001	гостевые лекции на Богословском факультете в г. Лугано (*Lugano*)
8 июня 2001	присвоение звания «профессор-гость» (*Visiting Professor*) Богословского факультета в г. Лугано (*Facolt`a di Teologia di Lugano*)
9 октября 2001	назначение советником Литургической комиссии Германской Епископской Конференции, сделанное ее председателем кардиналом Карлом Леманном (*Karl Kardinal Lehmann*)
декабрь 2001	гостевые лекции на Богословском Факультете Эйхштеттского университета (*Universität Eichstätt*) для студентов Восточной коллегии (*Collegium Orientale*)
март 2002	гостевые лекции на Богословском Факультете в г. Лугано

Prof. Dr. Michael Kunzler
Theologische Fakultät Paderborn*
Liturgiewissenschaftliches Seminar
Kamp 6
D-33098 Paderborn

* Падерборн — город в Вестфалии. Кафедра архиепископа, кафедральный собор XI–XIII вв. — *Прим. перев.*

СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ

А. Книги и статьи

1. Humanistische Kirchenreform und ihre theologischen Grundlagen bei Gerhard Lorich, Pfarrer und Humanist aus Hadamar. In: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 31 (1979) 75–110.

2. Die Eucharistietheologie des Hadamarer Pfarrers und Humanisten Gerhard Lorich. Eine Untersuchung der Frage nach einer erasmischen Meß- und Eucharistietheologie im Deutschland des 16.Jahrhunderts (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 119). XXV/272 Seiten, Münster: Aschendorff, 1981. Dissertationsschrift (промоция: Theologische Fakultät Trier 1978).

3. Bilibaldi Pirckheimheri Responsio. Ein Beispiel humanistischer Eucharistieauffassung im 16. Jahrhundert. In: Trierer Theologische Zeitschrift 90 (1981) 289–304.

4. Praeparatio ad missam. Ein liturgisches Zeugnis für die Latinisierungsbestrebungen in der ukrainisch-byzantinischen Kirche. In: Liturgisches Jahrbuch 32 (1982) 108–114.

5. Artikel: Lorich, Gerhard. In: Neue Deutsche Biographie, hrsg. von der historischen Kommission bei der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XV, Berlin 1987, 183–184.

6. Themen- und zielgruppenorientierte Gottesdienste? Eine Anfrage aus der Sicht des christlichen Ostens. Prälat Prof. Dr. Balthasar Fischer zur Vollendung des 75. Lebensjahres. In: Trierer Theologische Zeitschrift 96 (1987) 227–235.

7. Laien am Altar. Überlegungen zur Gestaltung der liturgischen Laiendienste in der Messe. In: Liturgisches Jahrbuch 37 (1987) 208–228.

8. Auch ein Antidoron? Von Kleinkindern beim Kommunionausteilen. In: Theologie und Glaube 78 (1988) 261–265.

9. Wer will im Ernst zurück? Relecture eines alten Pfarrkalenders. In: Theologie und Glaube 78 (1988) 295–304.

10. [рец.]: Samuel Leuenberger: Cultus Ancilla Scripturae. Das Book of Common Prayer als erweckliche Liturgie — ein Vermächtnis des Puritanismus. Basel 1986 (Theol. Dissertationen 17). In: Theologie und Glaube 78 (1988) 290–291.

11. [рец.]: Theodor Maas-Ewerd (Hrsg.): Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform (FS B. Kleinheyer). Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1988. In: Theologie und Glaube 78 (1988) 454–455.

12. Berufen, dir zu dienen. 15 'Lektionen' Liturgik für Laienhelfer im Gottesdienst. 195 Seiten, Paderborn: Bonifatius-Verlag, 1989, 2. Auflage 1992.

13. ΠΗΓΗ ΘΕΟΤΗΤΟΣ. Denkanstöße aus der palamitischen Liturgik. Ein Werkstattbericht. In: Theologie und Glaube 79 (1989) 460–497. Beitrag zur Festschrift zum 375jährigen Jubiläum der Theologischen Fakultät Paderborn.

14. Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik (Trierer Theologische Studien Band 47). XXIX/464Seiten. Trier: Paulinus-Verlag, 1989. Habilitationsschrift (хабилитация: Universität Tübingen 1987).

15. Das Zustandekommen des Ehesakraments in der russisch-orthodoxen und der ukrainisch-katholischen Trauliturgie. In: Klemens Richter (Hrsg.): Eheschließung — mehr als ein rechtlich Ding? (Quaestiones Disputatae 120). Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1989, 141–151.

16. Die Florentiner Diskussion um das Filioque vom 14. März 1439 im Licht des Palamismus. In: Annuarium Historiae Conciliorum 21 (1989) 334–352.

17. [рец]: Anselm Rosenthal (Hrsg.): Itinera Domini. Gesammelte Aufsätze zu Liturgie und Mönchtum. Münster 1988 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Supplementband 5). In: Theologie und Glaube 79 (1989) 100.

18. [рец.]: Paul Nordhues / Alois Wagner (Hgg.): Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch «Gotteslob». Paderborn–Stuttgart 1988. In: Theologie und Glaube 79 (1989) 101.

19. [рец.]: Maria-Barbara von Stritzky: Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur. Münster 1989 (Münsterische Beiträge zur Theologie 57). In: Theologie und Glaube 79 (1989) 628.

20. [рец.]: Bruno Kleinheyer: Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. Gottesdienst der Kirche — Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,1, Regensburg 1989. In: Theologie und Glaube 79 (1989) 628–629.

21. [рец.]: Martin Klöckener / Heinrich Rennings (Hgg.): Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe (FS L. Brinkhoff), Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1989. In: Theologie und Glaube 79 (1989) 629–630.

22. [рец.]: Thomas Schipflinger: Sophia-Maria. Eine ganzheitliche Vision der Schöpfung. Ein Beitrag zum Marianischen Jahr und zum Millenium der «Taufe der Rus». München–Zürich 1988 (Koinonia 7). In: Theologie und Glaube 79 (1989) 630–631.

23. Die dogmatische Lehre von der göttlichen Unveränderlichkeit und die trinitarischen Doxologien im liturgischen Gebet der byzantinischen Kirche — eine Gegenüberstellung. In: Theologie und Glaube 80 (1990) 22–35, 236.

24. Die Liturgiereform muß weitergehen. Einige Denkanstöße zur Erneuerung der Liturgie in der Gemeinde. In: Hubert Ritt (Hrsg.): Gottes Volk. Bibel und Liturgie in der Gemeinde 6/90: Gastfreundschaft in der Gemeinde üben. Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk, 1990, 84–103.

25. Ist die Praxis der Spätfirmung ein Irrweg? Anmerkungen zum Firmsakrament aus ostkirchlicher Sicht. In: Liturgisches Jahrbuch 40 (1990) 90–108.

26. Die Firmung — Sakrament der Entscheidung? In: Klerusblatt 70 (1990) 273–275.

27. Liturgie als ästhetische Aufgabe. Romano Guardinis ‘Liturgische Bildung’ als Wegweiser zu einer «Kunst des Vorstehens». In: Theologie und Glaube 80 (1990) 253–278; 442–477.

28. [рец.]: Hans Bernhard Meyer — Irmgard Pahl: Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft 4. Regensburg 1989. In: Theologie und Glaube 80 (1990) 227–228.

30. [рец.]: Karl Schlemmer (Hrsg.): Gottesdienst — Weg zur Einheit. Impulse für die Ökumene, Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1989 (Quaestiones Disputatae 122). In: Theologie und Glaube 80 (1990) 228.

31. [рец.]: Die Feier der hl. Messe. Meß-Lektionar: Geprägte Zeiten. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Kleinausgabe. Einsiedeln–Köln, Freiburg–Basel–Wien, Regensburg 1989. In: Theologie und Glaube 80 (1990) 228–229.

32. [рец.]: Anton Thaler: Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie. Freiburg/Schweiz 1988 (Praktische Theologie im Dialog 2). In: Theologie und Glaube 80 (1990) 229.

33. [рец.]: Huub Oosterhuis: Um Recht und Frieden. Gebete im Jahreskreis. Düsseldorf 1989. In: Theologie und Glaube 80 (1990) 229.

34. [рец.]: C. Schütz (Hrsg.): Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg–Basel–Wien: erder, 1988. In: Theologie und Glaube 80 (1990) 230.

35. [рец.]: J. Dirnbeck (Hrsg.): Laienbrevier I: Januar–April. Düsseldorf 1989. In: Theologie und Glaube 80 (1990) 230.

36. [рец.]: Romano Guardini; Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen. Mainz–Paderborn Neuauflage 1989; [рец.]: он же, Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben, Mainz–Paderborn Neuauflage 1989. In: Theologie und Glaube 80 (1990) 230–231.

37. [рец.]: L. Schumacher: Die Stadt im Feuer. Nachdenken über Rußland. Stein am Rhein 1989. In: Theologie und Glaube 80 (1990) 231.

38. [рец.]: K. Richter (Hrsg.): Der Umgang mit den Toten. Was sagt die Liturgie zur Pastoral zwischen Tod und Bestattung? (QD 123). Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1990. In: Theologie und Glaube 80 (1990) 535–536.

39. Gipfel und Quelle? Einige Gedanken zum Verhältnis zwischen Erlösung und Eucharistiefeier. In: Ihr werdet meine Zeugen sein. Jesus Christus befreit und verbindet. Hilfen für Liturgie und Gemeindearbeit, hrsg. v. Erzbischöflichen Generalvikariat Paderborn, Paderborn 1991, 59–63.

40. Indumentum Salutis. Überlegungen zum liturgischen Gewand. In: Theologie und Glaube 81 (1991) 52–78.

41. Liturgie und Erlösung. Zur Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis zweier fragwürdig gewordener Grundbegriffe des christlichen Glaubens. In: Hubert Ritt (Hrsg.): Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde 7/91: Durch Menschen zu Gott. Stuttgart: Verlag kath. Bibelwerk) 1991, 115–118; 8/91: Für die Toten beten. Stuttgart: Verlag kath. Bibelwerk, 1991, 129–142.

42. Gott, du bist gut. Fünfzig mystagogische Katechesen zur Einführung von Kommunionkindern in die Welt der Liturgie. 307 Seiten. Paderborn: Bonifatius–Verlag, 1991.

43. Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie (Sophia — Quellen östlicher Theologie 27). 336 Seiten. Trier: Paulinus–Verlag, 1991.

44. [рец.]: Hanspeter Heinz / Klaus Kienzler / Jakob Petuchowski (Hgg.): Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (Quaestiones Disputatae 124). Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1990. In: Liturgisches Jahrbuch 41 (1991) 133–134.

45. [рец.]: Werner Hahne: De arte celebrandi, oder: Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1990. In: Liturgisches Jahrbuch 41 (1991) 252–253.

46. [рец.]: Josef Andreas Jungmann: Christliches Beten in Wandel und Bestand. Neu herausgegeben und mit einem Vorwort zur Neuausgabe versehen v. Klemens Richter. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1991. In: Theologie und Glaube 82 (1992) 154.

47. [рец.]: Adolf Adam: Die Eucharistiefeier. Quelle und Gipfel unseres Glaubens. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1991. In: Theologie und Glaube 82 (1992) 154.

48. Zur heutigen Ordnung der Eingliederung von Erwachsenen, Jugendlichen und Schulkindern in die Kirche. In: Klerusblatt 72 (1992) 3–7.

49. Radiosendung zu Pfingsten 1992: Radioessay: Gottes Geist schafft neues Leben: Westdeutscher Rundfunk Köln (WDR), 3. Programm

50. Insbesondere für unsere allheilige Herrin... Der ἄξιόν ἐστιν-Hymnus als Zugang zum Verständnis des προσφέρειν υ πὲρ im Heiligengedächtnis der byzantinischen Chrysostomos-Anaphora. In: Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hrsg.): Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet (FS B. Fischer). Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1992, 227–240.

51. [рец.]: Jürgen Seim / Lothar Steiger (Hg.): Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik. Festschrift Rudolf Bohren zum 70. Geburtstag. München: Chr. Kaiser–Verlag, 1991. In: Theologie und Glaube 82 (1992) 154–155.

52. Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie. XLV/801 Seiten, Paderborn: Bonifatius–Verlag, 1993.

53. [рец.]: Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers. Hrsg. u. eingel. v. Emmanuel Jungclaussen. Die vollständige deutsche Ausgabe. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993. In: Theologie und Glaube 83 (1993) 407.

54. [рец.]: Handbuch der Liturgiewissenschaft: Sakramentliche Feiern I/2. Reinhard Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung. Reiner Kaczynski: Feier der Krankensalbung. Regensburg: Pustet, 1992. (Gottesdienst der Kirche, Teil 7,2). In: Theologie und Glaube 83 (1993) 410.

55. [рец.]: Moser, Dietz-Rüdiger: Bräuche und Fest im christlichen Jahreslauf. Brauchformen der Gegenwart in kulturgeschichtlichen Zusammenhängen. Graz u.a..: Styria, 1993. In: Theologie und Glaube 83 (1993) 410–412.

56. «Habe nun, ach! ... und leider auch Theologie...» Überlegungen zur Bedeutung des Theologiestudiums für zukünftige Priester. Zum Aufsatz überarbeitete Rede anläßlich der Übernahme des Rektorats am 15. Oktober 1992. In: H. Lehrmann (Hrsg.): Auf dem Weg zum priesterlichen Dienst. Collegium Leoninum Paderborn 1895–1995. Paderborn: Bonifatius–Verlag, 1994, 297–310.

57. Radiosendung zu Fronleichnam 1994: Radioessay zum Fronleichnamstag: Westdeutscher Rundfunk Köln (WDR), 3. Programm.

58. Wöchentliche Artikelserie in «Der Dom. Kirchenzeitung für das Erzbistum Paderborn» (49. Jahrgang 1994) über die Feier der Messe:

– Heft 6 vom 6.2.1994, S. 5: Bereitung zum Gottesdienst: Kirchgang und Buße:

Im Gehen verändert sich der Mensch.

- Heft 7 vom 13.2.1994, S. 5: Der Bußakt.
- Heft 8 vom 20.2.1994, S. 14: Kyrie — Gloria — Tagesgebet in der Eucharistiefeier: Der in der Gemeinde anwesende Christus wird freudig begrüßt.
- Heft 9 vom 27.2.1994, S. 16: Das Gloria: Als Festgesang kam es in die römische Messe.
- Heft 10 vom 6.3.1994, S.5: Tagesgebet: Viele Bitten auf einen gemeinsamen Nenner.
- Heft 11 vom 13.3.1994, S. 5 und 14: Lesungen der Messe.
- Heft 12 vom 20.3.1994, S. 5 und 14: Die «Zwischengesänge».
- Heft 13 vom 27.3.1994, S. 5 und 14: Das Evangelium: Christus spricht.
- Heft 14 vom 3.4.1994, S. 14: Predigt und Glaubensbekenntnis.
- Heft 15 vom 10.4.1994, S. 18: Die Fürbitten.
- Heft 16 vom 17.4.1994, S. 5: Gabenbereitung.
- Heft 17 vom 24.4.1994, S. 18: Wie Wein und Wasser sich verbinden.
- Heft 26 vom 26.6.1994, S. 5: Das eucharistische Hochgebet 1: Präfation und Sanctus.
- Heft 27 vom 3.7.1994, S. 5: Zu jedem Hochgebet und Segensgebet gehört die «Epiklese»; Gott wirkt unter uns in menschlichen Zeichen.
- Heft 28 vom 10.7.1994, S. 5: Hochgebet: Anamnese, Mysteriengedächtnis und Darbringungsgebet.
- Heft 29: vom vom 17.7.1994, S. 5: In der Eucharistie feiert die Kirche das Opfer Christi. Jedes reife Beten umfaßt Lobpreis und Bitte.
- Heft 30 vom 24.7.1994, S. 13: Das Hochgebet — Schlußdoxologie. Im Heiligen Geist durch den Sohn zum Vater.
- Heft 31 vom 31.7.1994, S. 13: Das Vaterunser, das eucharistische Tischgebet.
- Heft 32 vom 7.8.1994, S. 13: Das Brechen des Brotes und das Agnus Dei. Das geschlachtete Lamm.
- Heft 33 vom 14.8.1994, S. 13: Ehrfürchtig empfangen. Zur Kommunion.
- Heft 34 vom 21.8.1994, S. 13: Heiliges Fragespiel: Der Leib Christi — Amen. Kurzlebige Kurzformeln.
- Heft 35 vom 28.8.1994, S. 13: Woher der Name «Messe» kommt. Segen und Entlassung.

59. Die Liturgie der Kirche. AMATECA: Lehrbücher zur katholischen Theologie Band X. 672 Seiten. Paderborn: Bonifatius–Verlag, 1995.

60. перевод на итальянский язык: Liturgia della Chiesa. AMATECA: Manuali di Teologia Cattolica Vol. 10. 616 Seiten. Milano: Jaca–Book, 1996.

61. перевод на французский язык: La liturgie de l'Église. AMATECA: Manuel de théologie catholique Vol. X. 670 Seiten. Luxembourg: Éditions Saint-Paul / Paris: Éditions du Cerf, 1997.

62. перевод на испанский язык: La liturgia de la Iglesia. AMATECA: Manuales de Teología católica Volumen X. 696 Seiten. Valencia: Edicep, 1999.

63. перевод на польский язык: Liturgia Kościoła. AMATECA: Podręzniki Teologii Katolickiej Tom X. 753 Seiten. Poznań: Pallottinum, 1999.

64. перевод на русский язык: Литургия Церкви. Богословские учебники АМАТЕКА, т. 10. Книга первая. Москва: Христианская Россия, 2001.

В печати или на стадии подготовки находятся еще издания учебника на венгерском, английском, (бразильско)-португальском, украинском и русском языках.

65. Die Feier der Liturgie in der Ukraine — «griechisch-katholisch» und «orthodox». In: Schätze aus dem Höhlenkloster in Kiew. Eine Ausstellung im Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Trier in Zusammenarbeit mit der Museumsvereinigung «Kiewer Denkmalschutzgebiet Höhlenkloster Lawra» vom 7. Juli bis 20. August 1995. Katalogredaktion: Markus Groß-Morgen. Trier: Selbstverlag des Bischöflichen Dom- und Diö-zesanmuseums, 1995, 27–35.

66. Transitus. Die vergöttlichende Kommunikation Gottes mit der Welt durch den Gekreuzigten, Begrabenen und Auferstandenen als liturgietheologisches Paradigma. In: Josef Ernst / Stephan Leimgruber (Hrsg.): Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche (FS J.J. Degenhardt). Paderborn: Bonifatius, 1995, 189–206.

67. [рец.]: A Monk of the Eastern Church: Serve the Lord with gladness. New York: St. Vladimir's Press, 1990. In: Theologische Revue 91 (1995) 421f.

68. Zum Lob deiner Herrlichkeit. Zwanzig neue Lektionen für Männer und Frauen in liturgischen Laiendiensten. 320 Seiten. Paderborn: Bonifatius–Verlag, 1996.

69. Grundtext für: Liturgie im Fernkurs. Lehrbrief 2: Die liturgischen Dienste. Hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich in Zusammenarbeit mit Theologie im Fernkurs, Domschule e.V., Würzburg. Trier 1996.

70. Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung. Die ostkirchliche Sicht. In: Liturgisches Jahrbuch 46 (1996) 158–177.

71. Die Herrlichkeit Gottes hinter der Paradiesesmauer. Ein Vergleich über die Aussagen zur beseligenden Gottesschau bei Nikolaus von Kues und bei den Griechen auf den Verhandlungen des Konzils von Ferrara–Florenz. In: Theologie und Glaube 86 (1996) 552–563.

72. [рец]: Sabine Felbecker: Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung. Altenberge: Oros–Verlag, 1995 (MThA 39). In: Theologie und Glaube 86 (1996) 110–111.

73. [рец]: Theodor Nikolau: Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche. St. Ottilien: Eos–Verlag 1995 (Münchener Universitätsschriften. Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie Bd. 3). Paperback, 215 S. In: Liturgisches Jahrbuch 46 (1996) 200–201.

74. [рец]: Bernhard Hopf / Lucia Kehr / Edelstraud Steiner: Erinnern — Danken — Feiern. Rollenbuch für Leiterinnen und Leiter von Wortgottesdiensten. Mainz: Matthias–Grünewald–Verlag, 1995. In: Theologie und Glaube 86 (1996) 651–652.

75. Das Omophorion — auch eine abendländische Bischofsstola? Eine ökumenisch nicht irrelevante Frage liturgischer Ästhetik. In: Theologie und Glaube 87 (1997) 131–140.

76. In Gottes Leben eingepflanzt. Theologische Erwägungen zu Taufe und Initiation. In: Unio Apostolica 38 (1997) Heft 2, 3–11. 43.

77. Die Liturgien des Ostens. In: Brockhaus. Die Bibliothek. Kunst und Kultur III: Herrscher und Heilige. Europäisches Mittelalter und die Begegnung von Orient und Okzident. Hrsg. v. der Brockhaus-Redaktion unter der Leitung von Rudolf Ohlig / Hildegard Hogen. Leipzig–Mannheim: Brockhaus, 1997, 633–638.

78. Die Nationalkirchen am Rand des byzantinischen Reichs. In: Brockhaus. Die Bibliothek. Kunst und Kultur III: Herrscher und Heilige. Europäisches Mittelalter und die Begegnung von Orient und Okzident. Hrsg. v. der Brockhaus-Redaktion unter der Leitung von Rudolf Ohlig / Hildegard Hogen. Leipzig–Mannheim: Brockhaus, 1997, 674–677.

79. [рец]: Christian Feldmann: Triers heimlicher Heiliger. Hieronymus Jaegen — Bankier, Parlamentarier und Mystiker. Trier: Paulinus–Verlag, 1996. In: Theologie und Glaube 87 (1997) 295–296.

80. Die liebe Not der Kirche mit ihrem Gottesdienst. Zur Suche nach einer tragfähigen Liturgietheologie. In: Josef Ernst (Hg.): Kirche der Zukunft — Zukunft der Kirche. Paderborn: Bonifatius, 1998, 159–181.

81. Brot und Wein. Sammlung und Opfer — Gedanken zur Gabenbereitung der Meßfeier. In: Erneuerung in Kirche und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Glaubenserneuerung und Evangelisierung. Heft 74, I. Quartal 1998, 33.

82. Treffende Antworten auf gezielte Anfragen. In: Theologie und Glaube 88 (1998) 95–102.

83. Amen, wir glauben. Eine Laiendogmatik nach dem Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. 696 Seiten. Paderborn: Bonifatius, 1998.

84. Kirchennot als Liturgienot — Zur Suche nach einem tragfähigen liturgie-theologischen Paradigma. In: Peter Reifenberg / Anton van Hooff / Walter Seidel (Hgg.): Licht aus dem Ursprung. Kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. Würzburg: Echter, 1998, 215–256.

85. Archieratikon — 6Arcieratiko!n — arhjäratikon*. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine. 461 Seiten. Paderborn: Bonifatius, 1998.

86. Du, Einer aus der Heiligen Dreifaltigkeit, rette uns! Zur Christologie der byzantinischen Liturgie. In: Josef Ernst (Hg.): Jesus Christus — Gottes Sohn. Herausforderung 2000. Paderborn: Bonifatius, 1998, 53–96.

87. [рец.]: Heinrich Rennings / Martin Klöckener (Hg.): Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd. 2: Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1973–3.12.1983. Kevelaer u.a.: Butzon & Bercker u.a., 1997. In: Theologie und Glaube 88 (1998) 272.

88. [рец.]: Angelo Scola: Questioni di antropologia teologica. Seconda edizione ampliata (Lezioni e dispense — Collana del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II Vol.1). Roma: Pontificia Università Lateranense / Mursia Editore, 1997. In: Theologie und Glaube 88 (1998) 272–273.

89. [рец.]: Jan Bots: Mir geschehe nach deinem Wort — Meditationen zu den Sonntagsevangelien der Lesejahre A, B und C. Kevelaer: Butzon & Bercker, 1997. In: Theologie und Glaube 88 (1998) 417–418.

90. [рец.]: Michael Pfeifer: Der Weihrauch. Geschichte — Bedeutung — Verwendung. Regensburg: Pustet, 1997. In: Theologie und Glaube 88 (1998) 419–420.

91. [рец.]: Guido Fuchs: Agape-Feiern in Gemeinde, Gruppe und Familie. Hinführung und Anregungen. Regensburg: Pustet, 1997. In: Theologie und Glaube 88 (1998) 418–419.

92. [рец.]: Kyriakos Savvidis: Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie Band 5). St. Ottilien: Eos–Verlag, 1997. In: Theologie und Glaube 88 (1998) 420–421.

93. [рец.]: Martin Stuflesser: Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (Münsteraner Theologische Abhandlungen Band 51). Altenberge: Oros–Verlag, 1998. In: Theologie und Glaube 88 (1998) 421–423.

94. Leben in Christus. Eine Laienliturgik zur Einführung in die Mysterien des Gottesdienstes. 700 Seiten. Paderborn: Bonifatius, 1999.

95. Eucharistie als Quelle der Spiritualität. In: Lebendiges Zeugnis 54 (1999) 176–193.

96. [рец.]: Karl Heinz Ohlig: Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum «Mysterium» der Trinität. Mainz: Matthias–Grünewald–Verlag ISBN 3–7867–2167–X / Luzern: Edition Exodus ISBN 3–905577–33–X, 1999. 136 S., brosch. In: Theologie und Glaube 89 (1999) 592–595.

97. Ein geistlicher Gottesdienst. Liturgietheologische Überlegungen zu Röm 12,1. In: Ernst, Josef (Hg.): Ein geistliches Jahr mit der Kirche. Paderborn: Bonifatius, 1999, 135–166.

98. Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium — Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Herausgegeben von Libero Gerosa und Peter Krämer. Übersetzt von Gerd Ludwig und Joachim Budin. Bearbeitet von Sabine Demel, Libero Gerosa, Peter Krämer, Ludger Müller. Liturgiewissenschaftliche und ostkirchenkundliche Fachberatung Michael Kunzler (AMATECA Repertoria 2). Paderborn: Bonifatius, 2000.

99. Статьи в: «Lexikon für Theologie und Kirche», 3. Auflage, Freiburg–Basel–Wien: Herder–Verlag, 1993–2001.

–	Albe	Band 1, 1993, 324
–	Anthologion	Band 1, 1993, 720
–	Aster	Band 1, 1993, 1101
–	Chorrock, Chorhemd	Band 2, 1994, 1097
–	Cingulum	Band 2, 1994, 1202
–	Cubicularius	Band 2, 1994, 1355
–	Engel: V. Verehrung	Band 3, 1995, 650–651
–	Engel: VI. Praktisch-theologisch	Band 3, 1995, 651–652
–	Epitaphion	Band 3, 1995, 732
–	Eulogie: II. Liturgiewissenschaftlich	Band 3, 1995, 987–989
–	Gedenken: I. Liturgisch	Band 4, 1995, 338–339
–	Gottesmutterschaft: II. Liturgisch	Band 4, 1995, 933–934
–	Gregoriuswasser	Band 4, 1995, 1038
–	Gottesdienst: V. Ostkirchlich	Band 4, 1995, 903–904
–	Hagiasmatarion	Band 4, 1995, 1143

- Iliton Band 5, 1996, 422–423
- Kamm, im liturgischen Gebrauch Band 5, 1996, 1161
- Karwoche: I.4 Liturgisch: in den oriental. Liturgien Band 5, 1996, 1279–1280
- Lamm: Liturgie und Brauchtum Band 6, 1997, 622–623
- Lanze: II. In der byzantinischen Liturgie Band 6, 1997, 646–647
- Liturgische Gewänder: I. Begriff Band 6, 1997, 998–999
- Liturgische Gewänder: II. In den Liturg. d. Westens Band 6, 1997, 999
- Liturgische Gewänder: I II. In den Liturg. d. Ostens Band 6, 1997, 999–1000
- Lorichius, Gerhard Band 6, 1997, 1054
- Michael, Erzengel: II. Liturgisch Band 7, 1998, 228–229
- Mischung der Gestalten Band 7, 1998, 279
- Ökumenische Trauung Band 7, 1998, 1029–1030
- Prosphora Band 8, 1999, 645
- Prostration Band 8, 1999, 648
- Simeon von Thessaloniki Band 9, 2000, 596
- Studiten Band 9, 2000, 1055–1056

100. Статьи в: «Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon», begründet und herausgegeben von Wilhelm Bautz, fortgeführt von Traugott Bautz, Hamm–Herzberg 1975ff.

- Lorichius, Gerhard Band 5, 1993, 230–234.
- Palamas, Gregorios Band 6, 1993, 1447–1451
- Symeon von Thessaloniki Band 11, 1996, 358–359

101. Статьи в: «Marienlexikon», herausgegeben im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg von Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk, St. Ottilien: Eos–Verlag, 1988ff.

- Solea Band 6, 1994, 198
- Trishagion Band 6, 1994, 472
- Zeon Band 6, 1994, 789

102.[рец.]: Rudolf Voderholzer: Henri de Lubac begegnen. Augsburg; St. Ulrich–Verlag, 1999. ISBN 3–929246–44–9. 175 S., brosch. In: Theologie und Glaube 90 (2000) 371–372.

103.Das väterliche Amt (LG 21). Gedanken zum väterlichen Charakter des bischöflichen Dienstes. In: Roger Liggenstorfer / Brigitte Muth-Oelschner (Hgg.): (K)Ein Koch-Buch. Anleitungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung. Festschrift zum 50. Geburtstag von Bischof Dr. Kurt Koch. Fribourg: Kanisius, 2000, 159–180.

104.La liturgia all'inizio del terzo millenio. In: Rino Fisichella (Hg.): Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo. Cinisello–Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2000, 217–231.

105.Die herrschaftliche Orgel — Instrument zur höheren Ehre Gottes. In: Die Sandtner-Orgel von St. Marien, Warburg–Altstadt. Hrsg. v. Kath. Pfarramt St. Marien Warburg, Paderborn 2000, 14–19.

106.Die Bedeutung der liturgischen Riten für die Verfaßtheit der Ostkirchen. In: Gerosa, Libero / Demel, Sabine / Krämer, Peter / Müller, Ludger (Hgg.): Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen (Kirchenrechtliche Bibliothek Band 3). Münster–Hamburg–London 2001, 31–64.

107.Liturgiewissenschaft. M. Kunzler / L. Gerosa (Hgg.): Theologie betreiben — Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor. Paderborn: Bonifatius, 2001, 95 Seiten.

108.Das Charisma der Liturgie. Zu Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste. Paderborn: Bonifatius, 2001, 295 Seiten.

109.Die byzantinische Liturgie. In: Christoph Stiegemann (Hg.): Byzanz. Das Licht aus dem Osten. Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. Bis 15. Jahrhundert. Katalog der Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn 2001. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2001, 29–44.

110.Heiliges Spiel. Ein Stück Gottesdrama, das uns verwandeln will. In: Erneuerung in Kirche und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Glaubenserneuerung und Evangelisierung Heft 89, 2001, 22.

В. Дятельность в качестве редактора и издателя

А. Совместно с другими членами редакторского коллектива (кардинал *Christoph Schönborn*, епископ *Angelo Scola*, *Libero Gerosa*, *Guy Bedouelle*, *Antonio Sicari*): AMATECA — Международная серия учебников по богословию. Координация и общий маркетинг: международные агенты AMATECA, Миланский издательский дом *Jaca-Book*. К настоящему времени вышли в свет учебники на языках: итальянском (в издательстве *Jaca-Book*, Милан), немецком (в издательстве Bonifatius-Verlag, Падерборн), французском (в издательствах *Éditions St. Paul*, Люксембург / *Éditions du Cerf*, Париж), английском (в издательстве *LIT-Verlag*, Мюнстер-Лондон), испанском (в издательстве *Edicep*, Валенсия), польском (в издательстве *Pallottinum*, Познань), венгерском (в издательстве Agape, Будапешт), хорватском (в издательстве *Kržćanska Sadažnjost*, Загреб), русском (в издательстве *Russia Christiana*, Милан/Москва) и украинском (в издательстве *Switchado* монахов-василиан во Львове, Украина). Подготавливаются издания на словацком языке; запланированы издания в Бразилии.

1. Ries, Julien: Kulturelle Anthropologie.
2. Fischer, Norbert: Philosophische Gotteslehre
3. Bürkle, Horst: Die Weltreligionen
4. Knoch, Wendelin: Offenbarung, Überlieferung und Schrift.
5. Schenk, Richard: Glaube und Theologie.
6. Courth, Franz: Der Gott der dreifaltigen Liebe.
7. Schönborn, Christoph: Das Geheimnis Jesu Christi.
8. Hallensleben, Barbara: Der Heilige Geist, Maria und die Kirche.
9. Testa, Benedetto: Die Sakramente der Kirche.
10. Kunzler, Michael: Die Liturgie der Kirche.
11. Bourgeois, Daniel: Die Seelsorge der Kirche. La Pastorale de l'Eglise, Luxembourg 2000. La Pastorale della Chiesa, Milano 2001.
12. Gerosa, Libero: Das Recht der Kirche.
13. Bürkle, Horst: Die Mission der Kirche.
14. Bedouelle, Guy: Die Geschichte der Kirche.
15. Scola, Angelo: Theologische Anthropologie.

16. Valverde, Carlos: Philosophische Anthropologie
17. I: Sicari, Antonio: Glaubenserfahrung und Spiritualität des Christen.

    II: Pinkaers, Servais: Das geistliche Leben nach Paulus und Thomas von Aquin.
18. Melina, Livio: Die Grundlagen der christlichen Moral.
19. Cessario, Romanus: Die Tugenden
20. Melina, Livio: Das moralische Handeln
21. Marx, Reinhard / Wulsdorf, Helge: Die Soziallehre der Kirche.
22. Pozo, Candido: Das Kommen des Herrn in Herrlichkeit.

B. В сотрудничестве с проф. Dr. Libero Gerosa (Богословский факультет в г. Лугано, Италия):

AMATECA Repertoria — Hilfs- und Quellenbände in Ergänzung der Internationalen Theologischen Lehrbuchreihe AMATECA.

1. Padberg, Lutz E. / Fürstenberg, Michael von (Hgg.): Bücherverzeichnis zur Kirchengeschichte (AMATECA Repertoria 1). Paderborn: Bonifatius, 1999, 245 Seiten.
2. Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium — Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Herausgegeben von Libero Gerosa und Peter Krämer. Übersetzt von Gerd Ludwig und Joachim Budin. Bearbeitet von Sabine Demel, Libero Gerosa, Peter Krämer, Ludger Müller. Liturgiewissenschaftliche und ostkirchenkundliche Fachberatung Michael Kunzler (AMATECA Repertoria 2). Paderborn: Bonifatius, 2000.

C. В сотрудничестве с проф. Dr. Libero Gerosa (Богословский факультет в г. Лугано, Италия):

Theologie betreiben — Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor.

1. Brandscheidt, Renate: Exegese des Alten Testaments. M. Kunzler / L. Gerosa (Hgg.): Theologie betreiben — Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor. Paderborn: Bonifatius, 2001, 89 Seiten.
2. Gerosa, Libero: Kirchenrecht. M. Kunzler / L. Gerosa (Hgg.): Theologie betreiben — Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor. Paderborn: Bonifatius, 2001, 80 Seiten.
3. Kunzler, Michael: Liturgiewissenschaft. M. Kunzler / L. Gerosa (Hgg.): Theologie betreiben — Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor. Paderborn: Bonifatius, 2001, 95 Seiten.

4. Schallenberg, Peter: Moraltheologie / Christliche Gesellschaftslehre. Kunzler, Michael: Liturgiewissenschaft. M. Kunzler / L. Gerosa (Hgg.): Theologie betreiben — Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor. Paderborn: Bonifatius, 2001, 104.

5. Schulz, Michael: Dogmatik / Dogmengeschichte. Kunzler, Michael: Liturgiewissenschaft. M. Kunzler / L. Gerosa (Hgg.): Theologie betreiben — Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor. Paderborn: Bonifatius, 2001, 97 Seiten.

6. Untergaßmair, Franz Georg: Exegese des Neuen Testaments. Kunzler, Michael: Liturgiewissenschaft. M. Kunzler / L. Gerosa (Hgg.): Theologie betreiben — Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor. Paderborn: Bonifatius, 2001, 96 Seiten.

7. Voderholzer, Rudolf: Fundamentaltheologie / Ökumenische Theologie. Kunzler, Michael: Liturgiewissenschaft. M. Kunzler / L. Gerosa (Hgg.): Theologie betreiben — Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor. Paderborn: Bonifatius, 2001, 100 Seiten.

8. Vogt, Hermann Josef / Bedouelle, Guy: Kirchengeschichte / Patrologie. Kunzler, Michael: Liturgiewissenschaft. M. Kunzler / L. Gerosa (Hgg.): Theologie betreiben — Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor. Paderborn: Bonifatius, 2001, 95 Seiten.

9. Wald, Berthold: Philosophie im Studium der Theologie. Kunzler, Michael: Liturgiewissenschaft. M. Kunzler / L. Gerosa (Hgg.): Theologie betreiben — Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor. Paderborn: Bonifatius, 2001, 94 Seiten.

10. Wollbold, Andreas: Pastoraltheologie / Homiletik / Religionspädagogik. Kunzler, Michael: Liturgiewissenschaft. M. Kunzler / L. Gerosa (Hgg.): Theologie betreiben — Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor. Paderborn: Bonifatius, 2001, 68 Seiten.

C. Радиопередачи

1. Пятидесятница 1992: Radioessay: Gottes Geist schafft neues Leben: Westdeutscher Rundfunk Köln (WDR), 3. Programm

2. Праздник Тела Христова 1994: Radioessay zum Fronleichnamstag: Westdeutscher Rundfunk Köln(WDR), 3. Programm

СОДЕРЖАНИЕ

V часть

ОСВЯЩЕНИЕ ВРЕМЕНИ

VI часть

БОГОСЛУЖЕНИЯ ЛИТУРГИЧЕСКОГО ГОДА

6.1 ЛИТУРГИЧЕСКИЙ ГОД: СЛУЖЕНИЕ ИСКУПИТЕЛЬНЫХ ТАЙН ХРИСТОВЫХ НА ПРОТЯЖЕНИИ ГОДА

6.2 ВОСКРЕСНЫЙ ДЕНЬ КАК ЕЖЕНЕДЕЛЬНАЯ ПАСХА. ХРИСТИАНСКАЯ НЕДЕЛЯ. ДНИ МОЛИТВ «ВРЕМЕН ГОДА»

6.3 КРУГ ПАСХАЛЬНЫХ ПРАЗДНИКОВ

6.4 КРУГ РОЖДЕСТВЕНСКИХ ПРАЗДНИКОВ

6.5 ГОСПОДСКИЕ ПРАЗДНИКИ НА ПРОТЯЖЕНИИ ЛИТУРГИЧЕСКОГО ГОДА

ПОПОЛНЕНИЕ БИБЛИОГРАФИИ

Лицензия: Код 221 Серия ИД № 02663
от 28.08.2000

Подписано в печать 20.05.2003. Печать офсетная
Формат 60x90/16. Тираж 2000 экз. Заказ 8473

Отпечатано с оригинал-макета
в ППП «Типография Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6